

Krug's

philosophisches Handbuch.

Erster Band.

Dritte Auflage.

Handbuch

der

Philosophie

und der

philosophischen Literatur.

Von

Wilhelm Traugott Krug,
der Philosophie Professor in Leipzig.

In zwei Bänden.

Erster Band.

Dritte, verbesserte und vermehrte, Auflage.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1828.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Dieses Handbuch ist kein bloßer Auszug aus meinen größern philosophischen Schriften, sondern ein selbständiges Werk, theils weniger theils mehr als jene enthaltend, hin und wieder auch in der Anordnung von jenen abweichend, obwohl in den Grundsätzen mit denselben einstimmend. Daß ich diese Grundsätze, die kein Einfall des Augenblicks, sondern Frucht eines langen und sorgfältigen Nachdenkens sind, festhalte, ungeachtet sie bei vieler Zustimmung doch auch bedentenden Widerspruch gefunden, wird hoffentlich niemand tadeln, der bedenkt, daß in der Philosophie auf allgemeinen Beifall gar nicht zu rechnen. Konnten Männer, wie Plato und

Aristoteles in ältern, wie Leibnitz und Kant in neuern Zeiten, dem Vorwurfe nicht entgehn, daß ihre Systeme nichts als Hirngespinnste seien: wie dürfte wohl irgend ein andrer Philosoph sich schmeicheln, ein besseres Schicksal zu erfahren! Wenn daher ein übrigens wohlwollender und verständiger Beurtheiler der neuen Ausgabe meiner Fundamentalphilosophie (im Hermes Nr. 4. S. 258) sagt, der Verfasser scheine, was die wirkliche Ueberzeugung von den Gegenständen der Philosophie anlange, auf festem Boden zu stehen, aber die Form seines Systems gleiche einem über diesem Boden kunstvoll schwebenden Hangewerke, innerhalb dessen man wohl auf dem Boden wandeln könne, jedoch augenblicklich dem Unfalle ausgesetzt, daß das Hangewerk einstürze, wenn auch der Boden nicht wanke: so nehm' ich diesen witzigen Vergleich in Betreff des festen Bodens bestens an, glaube jedoch, daß auch das System, wenigstens zum Theil, auf diesem Boden ruhe, und nicht bloß in der Luft

schwebe, wenn auch manche Stütze desselben unbrauchbar sein und daher mit der Zeit wegfallen sollte. Denn es ist doch kaum denkbar, daß zwischen der wirklichen Ueberzeugung eines Philosophen und der Form seines Systems kein innerer Zusammenhang stattfinden, daß jene fest gegründet, diese aber ein bloßes Luftgebäu sein sollte. Auch scheint die Uebertragung meines philosophischen Systems in das Neugriechische durch Herrn Kumas in Smyrna (später in Wien) und in das Lateinische durch Herrn von Marton in Ungarn *), wenigstens soviel zu verbürgen, daß es nicht bloß in der Eigenthümlichkelt seines Urhebers, die immer, wenn auch hier mehr dort weniger, beschränkend einwirkt, sondern zum Theil auch in der Wesenheit des allgemeinen Menschengeistes seine Wurzeln haben müsse, weil es sonst nicht so verschiedne, selbst in klimatischer und nazionaler Hinsicht getrennte, und mit mir in gar

*) Nachdem dieß geschrieben war, auch ins Polnische durch Herrn von Zabellewicz in Warschau.

keiner anderweiten auf Ueberzeugung einfließenden Verbindung stehende, Individuen hätte ansprechen können. — Doch, wiefern auf jenes Gleichniß das Omne simile claudicat anwendbar, mögen Andre beurtheilen. Ich habe nichts hinzuzufügen, als den Wunsch, daß auch dieses Handbuch etwas zur Vervollkommnung der Wissenschaft beitragen möge. — Leipziger Ostermesse 1820.

Der Verfasser.

Vorrede

zur zweiten Auflage. *)

Die erste Auflage dieses Handbuchs ist so schnell vergriffen worden, daß ich den am Ende der Vorrede zu jener Auflage ausgesprochnen Wunsch wohl schon als zum Theil erfüllt ansehen darf. Ebendarum bin ich aber auch be-

*) Was hier von der zweiten Auflage gesagt worden, gilt im Ganzen auch von dieser dritten. Die meisten Zusätze zu derselben sind literarisch.

müht gewesen, diesem Handbuche selbst durch Verbesserungen und Zusätze in der zweiten (etwas enger gedruckten und daher nicht nach der bloßen Seitenzahl zu bemessenden) Auflage eine noch vollkommnere Gestalt zu geben; und wenn ich noch mehre Auflagen erleben sollte, so wird auch mein Streben immerfort auf denselben Zweck gerichtet sein.

Ein Rezensent dieses Handbuchs hat zwar gemeint, es sollte hier die Philosophie als eine fertige oder vollendete Wissenschaft auftreten. Von einem solchen Gedanken aber kann niemand entfernter sein, als ich*). Nach meiner Ansicht ist die Philosophie eine unendliche Aufgabe des menschlichen Geistes, die nie vollständig gelöst werden kann. Jedes philo-

*) S. auch mein Programm: De philosophia ex sententia Aristotelis plane absoluta nec tamen unquam absolvenda. Leipzig, 1827. 4.

sophische Werk ist nur ein Versuch, jene Aufgabe theilweise oder annähernd zu lösen. Es konnte und kann mir daher nimmer einfallen, die Philosophie als eine fertige oder vollendete Wissenschaft aufstellen zu wollen, am wenigsten in einem Buche, das stets nur ein todter und eben darum auch unvollkommner Abdruck derjenigen Philosophie ist, die im Geiste des Verfassers lebt und sich nie durch Rede und Schrift vollkommen darstellen lässt, wie schon Plato im Phädrus richtig bemerkt hat. Da übrigens dieses Handbuch auch als Lehrbuch oder als Leitfaden zu meinen philosophischen Vorträgen dienen sollte, so musste die Darstellung natürlich so kurz sein, daß vieles nur angedeutet werden konnte, was der mündliche Vortrag weiter auszuführen hat. Um indessen auch den Lesern das Verständniß zu erleichtern, ist überall, wo es nöthig schien,

auf die frühern Schriften des Verfassers verwiesen worden. Das Handbuch kann daher auch als das zusammengedrängte Ergebniß meiner bisherigen wissenschaftlichen Forschungen und schriftstellerischen Versuche betrachtet werden. In dieser Beziehung sei mir aber noch folgende Bemerkung erlaubt.

Der vorhin erwähnte Rezensent sagt unter andern auch, ich sei früherhin Kantianer gewesen; es scheine aber auch Fichte, Schelling und Jacobi auf mein Denken Einfluß gewonnen und meiner Philosophie späterhin eine andre Gestalt gegeben zu haben. Allein ich war nie Kantianer im eigentlichen Sinne, so sehr ich auch den Stifter dieser Schule verehrt habe und noch verehre. Ich ging nur, als ich vor 30 Jahren zu philosophiren anfing, von der kantischen Philosophie aus, weil diese damal eben an der Ta-

gesordnung war. Die Mängel derselben lernt' ich sehr bald einsehn; schon Reinhard, mein erster Lehrer in der Philosophie, als ich in Wittenberg studirte, machte mich darauf aufmerksam. Die nach Kant auftretenden Philosophen haben natürlich auf mich, wie auf alle ihre philosophirenden Zeitgenossen, Einfluß gehabt, da im Reiche der Geister die Wechselwirkung eben so groß ist, als in der Körperwelt. Ich darf aber doch behaupten, daß ich die Selbständigkeit im Philosophiren nie aufgegeben, und daß ich mein System, wie unvollkommen es auch sein mag, nicht mechanisch aus fremden Philosophemen zusammengesetzt, sondern organisch aus mir selbst herausgebildet habe. Schon mein im J. 1801. erschienener Entwurf eines neuen Organons der Philosophie kann dieß beweisen; die darauf gefolgten Schriften aber be-

stätigen es noch mehr. Ich darf also auch wohl fodern, daß man bei Beurtheilung des vorliegenden Handbuches auf diese Schriften Rücksicht nehme, wenn man anders ein gründliches und gerechtes Urtheil darüber fällen will. — Leipziger Michälmesse 1822.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Allgemeine Einleitung.

Von der Philosophie überhaupt.

Erster Theil.

Grundlehre.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Elementarlehre.

Erstes Hauptstück.

Von den obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniß.

Zweites Hauptstück.

Von dem absoluten Gränzpunkte des Philosophirens.

Drittes Hauptstück.

Von der ursprünglichen Form der Thätigkeit des Ichs.

Viertes Hauptstück.

Von dem höchsten und letzten Zwecke unsrer Thätigkeit.

Zweiter Abschnitt.

Methodenlehre.

Erstes Hauptstück.

Didaktische Methodenlehre.

Zweites Hauptstück.

Architektonische Methodenlehre.

Zweiter Theil.

Denklehre.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Reine Denklehre.

Erstes Hauptstück.

Reine logische Elementarlehre.

A. Von den Begriffen.

B. Von den Urtheilen.

Zweites Hauptstück.

Reine logische Methodenlehre.

A. Von den Erklärungen.

B. Von den Eintheilungen.

C. Von den Beweisen.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Denklehre.

Erstes Hauptstück.

Angewandte logische Elementarlehre.

A. Von den logischen Krankheiten

B. Von den logischen Heilmitteln.

Zweites Hauptstück.

Angewandte logische Methodenlehre.

A. Von der Erwerbung der Erkenntnisse.

Erstes Hauptstück.

Analytik des Sinnes.

Zweites Hauptstück.

Analytik des Verstandes.

B. Von den transzendentalen Urtheilen.

Drittes Hauptstück.

Analytik der Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Hylologie.



Zweites Hauptstück.

Metaphysische Organologie.

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Teleologie.

Handbuch

der

Philosophie

und der

philosophischen Literatur.

Erster Band.

Τινες ὁι φιλοσοφουντες, ει μητε ὁι σοφοι, μητε ὁι αμαθεις — Δηλον δη τουτο γε ηδη και παιδι, ὁτι ὁι μεταξυ τουτων αμφοτερων· ὡν αν και ὁ Ερως. Εστι γαρ δη των καλλιστων ἡ σοφια· Ερως δ᾽εστιν ερως περι το καλον· ὡστε αναγκαιον, Ερωτα φιλοσοφον ειναι· φιλοσοφον δε οντα, μεταξυ ειναι σοφου και αμαθους.

Plat. symp. (Opp. vol. X. pag. 232. Bip.)

Allgemeine Einleitung.

Von der Philosophie überhaupt.

---

§. 1.

Das Wort.

Angenommen, daß das Wort Philosophie jetzt eine von den Wissenschaften bezeichnen soll, in welche der menschliche Geist das ganze Gebiet seiner (angeblichen oder wirklichen) Erkenntniß zum Behuf einer leichtern Uebersicht und Bearbeitung zerlegt hat: so entsteht zuerst die Frage, welchen Begriff man sich von dieser Wissenschaft zu machen habe. Da aber jener bloß zufällig entstandene Name keinen Aufschluß hierüber giebt, und ein durchaus bestimmter Begriff von dieser Wissenschaft erst in und durch sie selbst — indem man philosophirt — gewonnen werden kann: so sind alle in gegenwärtiger Einleitung enthaltenen Erklärungen nur als vorläufige anzusehn. *)

*) Ueber die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Wortes Philosophie (Weisheitsliebe, von φιλος und σοφια) findet sich in Meiners's Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom (B. 1. S. 112 ff.) eine ausführliche und gründliche Untersuchung. Die Schriften aber, welche den Begriff und den davon abhängigen Inhalt und Umfang der Philosophie betreffen, werden in der Folge angeführt werden.

§. 2.

Die Wissenschaft.

Jede Wissenschaft, als ein besondrer Theil der gesammten menschlichen Erkenntniß, setzt voraus ein Etwas, das erkannt werden, und ein Etwas, das erkennen soll. Jenes heißt der Gegenstand oder Vorwurf (objectum), dieses der Unterstand oder Träger der Wissenschaft (subjectum scientiae). Jenes kann unendlich mannigfaltig sein, dieses ist der menschliche Geist, welcher seine Aufmerksamkeit auf irgend einen Gegenstand richtet, um ihn genauer kennen zu lernen. Wissenschaft (gegenständlich oder objectiv betrachtet) ist also ein Inbegriff von Erkenntnissen in Bezug auf einen bestimmten Gegenstand. Diese Erkenntnisse müssen demnach gleichartig und mit einander zu einem Ganzen innig verbunden sein. Ein solches Ganze heißt auch ein System und, wiefern es gelehrt und gelernt werden kann, eine Lehre (doctrina, disciplina).

§ 3.

Gehalt und Gestalt der Wissenschaft.

Wieferne die zu einer Wissenschaft gehörigen Erkenntnisse in ihrer Einzelheit betrachtet werden, heißen sie der Gehalt oder Stoff der Wissenschaft (materia scientiae); die Art und Weise aber, wie sie durch den menschlichen Geist zu einem Ganzen verbunden sind, heißt die Gestalt der Wissenschaft (forma scientiae). Beide bestimmen sich gegenseitig und durchdringen gleichsam einander. Sie sind also nur unterschieden, wieferne wir sie

von einander abgesondert denken (in abstracto). Wieferne wir aber die Wissenschaft wirklich in unsrem Bewusstsein tragen (in concreto), gehören sie nothwendig zusammen und sind eben in dieser Vereinigung die Wissenschaft selbst.

§. 4.

Lehr: Grund: und Folge-Sätze.

Erkenntnisse, zur wissenschaftlichen Mittheilung wörtlich dargestellt, heißen Lehrsätze (dogmata).[a]) Diese, auf einander dergestalt bezogen, daß der eine die Gültigkeit des andern bestimmt, sind theils anfängliche oder Grundsätze (principia, dogmata primitiva), theils abgeleitete oder Folgesätze (principiata, dogmata derivativa). Die letzten sind also durch die ersten vermittelt. Sätze, welche unmittelbar gewiß wären, deren Wahrheit also von keinem anderweiten Satze abhinge, würden mit Recht erste, höchste und letzte Grundsätze oder Urgrundsätze (principia originaria) heißen.[b])

a) Dogmata (von δοκειν, meinen) sind eigentlich bloße Lehrmeinungen. Weil es aber in den Wissenschaften oft zweifelhaft ist, ob ein Satz mehr als bloße Meinung ausdrücke, so nennt man auch alle Lehrsätze Dogmen. Quae Graeci vocant δογματα, nobis *decreta* licet appellare, vel *scita*, vel *placita*. *Sen.* ep. 95.

b) Ob es solche Grundsätze gebe, bleibt hier unbestimmt. Wenn es aber solche gäbe, so würden sie nie als Folgesätze aufgestellt werden können, obwohl jeder Folgesatz durch fortgesetzte Ableitung der Erkenntnisse auch zum Grundsatz erhoben werden könnte. Darum unterscheide man absolute und relative Grundsätze.

§. 5.

Die Urwissenschaft oder Philosophie.

Es lässt sich eine Wissenschaft denken, welche eben darauf ausginge, alles, was sie in den Kreis ihrer Untersuchungen zöge, aus Grundsätzen zu erkennen, und zwar, wo möglich, aus den höchsten und letzten — welche daher auch allen übrigen Wissenschaften ihre Grundsätze darböte und für sie der eigentliche Lebensquell, der sie durchdringende und beherrschende Geist (spiritus rector) wäre — also eine Wissenschaft der Wissenschaften, oder mit einem Worte, eine Urwissenschaft = Philosophie. *)

*) Die Namen Wissenschaftslehre und Allwissenschaft, mit welchen man die Philosophie im Deutschen auch bezeichnet hat, wollen ungefähr dasselbe sagen. Weltweisheit ist ein ganz unangemessner Ausdruck, weil er, außer seiner Unbestimmtheit, auch die Philosophie, als sapientia secularis seu profana, gegen die Theologie, als sapientia sacra, in Schatten stellt.

§. 6.

Das Philosophiren.

Eine solche Wissenschaft kann dem menschlichen Geiste noch weniger, als irgend eine andre, angeboren sein, wiewohl die Anlage und der Antrieb dazu im Wesen desselben liegen muß. Auch kann sie ihm nicht von außen mitgetheilt werden, wenn gleich die Anregung dazu von außen kommen mag. Er muß sie also aus sich selbst erzeugen; und die darauf abzweckende, theils natürliche theils künstliche, Thätigkeit heißt das Philosophiren. Ob nun gleich eine so eigenthümliche Thätigkeit unmittelbar

vollzogen sein will, wenn man sich ihrer mit Klarheit bewusst werden soll: so lässt sie sich doch bezeichnen als ein Einkehren in und Aufmerken auf sich selbst, um zuvörderst sich selbst und mittels dessen auch Andres gründlich zu erkennen. *)

*) Selberkenntniß (autognosia) ist allerdings das Erste, was der Philosophirende beabsichtet, aber nicht das Einzige; die Erkenntniß andrer Dinge (heterognosia) ist eben dadurch mit eingeschlossen. Warum die ältesten Philosophen nicht mit jener, sondern mit dieser begannen, ist leicht erklärbar. — Vergl. J. A. Bergk's Kunst zu philosophiren. Leipzig, 1805. 8. und Karl Leonh. Reinhold's Abhandlung: Was heißt Philosophiren, was war es und was soll es sein? (In Dess. Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhunderts. H. 1. Nr. 2.) nebst den in der Anmerkung zum folgenden §. angeführten Schriften.

§. 7.

Begriff der Philosophie.

Nach dem Bisherigen würde sich von diesem Begriffe folgende vorläufige Erklärung (§. 1) geben lassen: Die Philosophie ist eine Wissenschaft, welche den Menschen in Stand setzen soll, sich von seinen Ueberzeugungen und Handlungen eine möglichst genaue Rechenschaft zu geben. Denn da der Mensch, auch unabhängig von aller Philosophie, gewisse Ueberzeugungen hegt und gewisse Handlungen ausübt, so wird er sich von denselben nur dann und sofern eine möglichst befriedigende Rechenschaft geben können, wann und wiefern er philosophirt (§. 6). *)

*) Die Schriften über den Begriff der Philosophie gehen zwar in ihren Bestimmungen meist weiter,

als das Bisherige, indem sie nicht nur den Begriff selbst genauer zu bestimmen, sondern auch den Inhalt und Umfang dieser Wissenschaft daraus zu entwickeln suchen. Indessen ist doch hier der schicklichste Ort für deren Angabe. Man vergleiche also:

Geo. Frdr. Dan. Göss de variis, quibus usi sunt Graeci et Romani, philosophiae definitionibus commentatio. Partic. I—III. Ulm, 1811—1816. 4.

Plato de philosophia, vel dialogus, qui inscribitur *Ερασται*. Gr. et lat. cum animadverss. ed. *Joh. Jos. Stutzmann*. Erlang. 1806. 8. — *Aug. Magn. Kraft* de notione philosophiae in *Platonis Ερασταις* obvia. Leipzig, 1786. 4.

Joh. Aug. Eberhard von dem Begriffe der Philosophie und ihren Theilen. Berl. 1778. 8.

Karl Heinr. Heydenreich über den Begriff der Philosophie. (In Dess. Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie. B. 2. Abh. 6.)

Karl Leonh. Reinhold über den Begriff der Philosophie. (In Dess. Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen. B. 1. Abh. 1.)

Joh. Gli. Fichte über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Weim. 1794. 8. Ausg. 2. Jena u. Leipz. 1798. 8.

Chph. Gfr. Bardili, was ist und heißt Philosophie? (In Dess. philos. Elementarl. H. 1.).

Joh. Ernst Parow's Untersuchungen über den Begriff der Philosophie und den verschiednen Werth der philosophischen Systeme. Greifsw. 1795. 8.

Wilh. Traug. Krug's Abhandlung über den Begriff und die Theile der Philosophie. (Hinter Dess. Vorlesung über den Einfluß der Philosophie auf Sittlichkeit, Religion, und Menschenwohl. Jena, 1796. 8.). Hierauf bezieht sich auch ein Aufsatz in der neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften ꝛc. (B. 57. St. 1. S. 70 ff.) mit der Ueberschrift: Was ist ein Philosoph?

Karl Chsti. Erh. Schmid's Reflexionen über Philosophie, Philosophiren und Philosophen. (In Dess. philosophischem Journale, und daraus wieder

abgedruckt in Deß. Aufsätzen philosophischen und theologischen Inhalts. B. 1. Nr. 1.)

Börge Rüsbrigh über das Alter der Philosophie und des Begriffs von derselben, oder Untersuchung, ob und wieferne die Meinung derer gegründet ist, welche dafür halten, daß man erst in unsern Zeiten zu wahrer Philosophie und einem vollständigen Begriffe von wahrer Philosophie gelangt sei. Aus dem Dän. übers. von Joh. Ambr. Markussen. Kopenh. 1803. 8.

Joh. Jak. Wagner über das Wesen der Philosophie. Bamb. u. Würzb. 1804. 8.

Sim. Erhardt über den Begriff und Zweck der Philosophie. Freib. im Breisg. 1817. 8.

Frdr. von Calker, die Bedeutung der Philosophie. Berl. 1818. 8.

Ludw. Thilo's Begriff und Eintheilung der Allwissenschaft oder der sogenannten Philosophie. Bresl. 1818. 8.

Chsti. Aug. Henr. Clodius de philosophiae conceptu, quem Kantius cosmicum appellat, a scholastico ad stabiliendam encyclopaediam disciplinarum philosophicarum accuratius separando. Leipz. 1826. 4. — Auch vergl. die §. 8. und 10. angeführten Schriften.

§. 8.

Werth der Philosophie.

Dieser ergiebt sich aus ihrem Wesen und Zwecke von selbst (§. 5—7). Wie nämlich jede Wissenschaft ihren selbständigen Werth hat, so muß ihn auch die Philosophie haben, indem der Mensch nur durch sie zur wahren Selbbefriedigung in Ansehung seiner Ueberzeugungen und Handlungen gelangen kann. Sie muß daher Kopf und Herz des Menschen auf gleiche Weise bilden. Aber auch in Bezug auf andre Wissenschaften ist ihr hoher Werth un=

leugbar, da sie das im Mittelpunkte der menschlichen Erkenntniß strahlende Licht ist, welches alle, selbst im entferntesten Umkreise liegenden, Erkenntnißgebiete theils stärker theils schwächer erleuchtet, so daß in keinem derselben ohne Philosophie echte Wissenschaftlichkeit statt finden kann. *)

*) Hierüber sind folgende Schriften zu vergleichen:

Glo. Ern. Schulze de summo secundum *Platonem* philosophiae fine. Helmst. 1789. 4. — Ders. über den höchsten Zweck des Studiums der Philosophie. Leipz. 1789. 8.

Frdr. Köppen über den Zweck der Philosophie. München, 1807. 8.

Car. Ado. Caesar de justo philosophiae statuendo pretio. Leipz. 1795. 4.

Ant. Joseph Dorsch's Untersuchung des Werths der Philosophie. Mainz, 1789. 8.

Wilh. Traug. Krug's Vorlesung über den Einfluß der Philosophie auf Sittlichkeit, Religion und Menschenwohl. (S. Anm. zu §. 7).

Karl. Heinr. Ludw. Pölitz's Vorlesung über den nothwendigen Zusammenhang der Philosophie mit der Geschichte der Menschheit. Leipz. 1795. 8.

Glo. Benj. Gerlach — Philosophie, Gesetzgebung und Aesthetik in ihrem jetzigen Verhältnisse zur sittlichen und ästhetischen Bildung des Deutschen. Posen u. Leipz. 1804. 8. (Preisschrift).

Joh. Kasp. Frdr. Manso's Rede über den Einfluß der Philosophie auf die Dichtkunst. (Aus dem Lat. übersetzt in: Schlesische Provinzialblätter. J. 1794. III.).

Dan. Wyttenbachii oratt. II, de conjunctione philosophiae cum elegantioribus literis, et de philosophia, auctore Cicerone, laudatarum artium omnium procreatrice et quasi parente. In *Friedemanni* miscell. critt. B. 1. (1822) Abth. 3. S. 507 ff. und B. 2. (1823) Abth. 3. S. 542 ff.

§. 9.

Theile der Philosophie.

Die Philosophie als ein wissenschaftliches Ganze kann selbst wieder in mehre Theile oder philosophische Wissenschaften zerfällt werden, die jedoch aufs Innigste zusammenhangen. Da sich aber der Umfang der Philosophie nach allen ihren Theilen auch erst späterhin genauer nachweisen lässt: so bemerken wir nur vorläufig, daß, wie die Sätze einer Wissenschaft überhaupt in Grundsätze und Folgesätze zerfallen (§. 4), so auch die ganze Urwissenschaft zuvörderst in eine Grundlehre und eine Folgelehre eingetheilt werden kann.

*) Zur letzten gehörte sodann weiter sowohl die theoretische als die praktische Philosophie. Dieser Unterschied aber, so wie der zwischen der reinen und angewandten Philosophie, kann erst tiefer unten entwickelt werden.

§. 10.

Literatur der Philosophie.

Diese ist theils allgemein, theils besonder. Zur allgemeinen gehören, außer den bereits (§. 6—8) angeführten Schriften, alle diejenigen Werke, welche sich nicht auf irgend einen Theil der Philosophie oder irgend einen Gegenstand der philosophischen Forschung beschränken, also

1. die ein- und anleitenden Schriften, } a)
2. die sogenannten Enzyklopädien, }

3. die das Ganze mehr oder weniger systematisch und ausführlich abhandelnden Schriften, b)

4. die philosophischen Wörterbücher, c)

5. die philosophischen Zeitschriften, d)

6. die Sammlungen der Werke berühmter Philosophen, e) und

7. die bibliographischen Werke. f) — Was aber zur besondern Literatur der Philosophie gehört, wird in der Folge, jedes an seinem Platze, angeführt werden.

a) Da die Verfasser der unter Nr. 1. und 2. bezeichneten Schriften jenen Unterschied nicht festgehalten und daher sowohl ein- und anleitende Enzyklopädien als enzyklopädische Ein- und Anleitungen geschrieben haben, so folgen diese beiden Arten von Schriften, deren manche auch historisch und bibliographisch sind, hier unter einander:

Marius Nizolius de veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos [Aristotelico-Scholasticos]. Parma, 1553. — wiederholt von Leibnitz, 1670. — später auch von Kortholt.

Baumgartenii encyclopaedia philosophica. Halle, 1768. 8.

Wilh. Dietler's Skizze der Philosophie. Mainz, 1786. 8.

Institutionum philosophicarum sciagraphia. (Praes. *P. Caj. a S. Andrea.*) Würzb. 1786. 8.

Ant. Jsph. Dorsch, wie soll man Philosophie auf Akademien studiren? Mainz, 1789. 8.

Joh. Chsti. Briegleb's Einleitung in die philosophischen Wissenschaften, nebst Abriß der Geschichte derselben und Verzeichniß der vornehmsten philosophischen Schriften. Koburg, 1790. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's enzyklopädische Einleitung in das Studium der Philosophie nach den Bedürfnissen unsers Zeitalters, nebst Anleitung zur philosophischen Literatur. Leipzig, 1793. 8.

Joh. Heinr. Gli. Heusinger's Versuch einer Enzyklopädie der Philosophie, verbunden mit einer praktischen Anleitung zum Studium der kritischen Philosophie. Weimar, 1796. 2 Thle. 8.

Chsti. Frdr. Callisen's kurzer Abriß einer philosophischen Enzyklopädie. Kiel, 1803. 8.

Joh. Heinr. Abicht's Enzyklopädie der Philosophie. Mit literarischen Notizen (die nur auf dem Titel, aber nicht im Buche stehen). Frankf. a. M. 1804. 8.

Kajet. Weiller's Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie. Münch. 1804. 8.

Karl Leonh. Reinhold's Anleitung zur Kenntniß und Beurtheilung der Philos. in ihren sämmtlichen Lehrgebäuden. Wien, 1805. 8.

Geo. Mich. Klein's Beitrag zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All, nebst einer vollständigen und faßlichen Darstellung ihrer Hauptmomente. Würzb. 1805. 8.

Joh. Frdr. Herbart über philosophisches Studium. Gött. 1807. 8. — Dess. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Königsb. 1813. 8. (ist nicht bloß einleitend, sondern auch abhandelnd, und 1821. in einer 2. Aufl. verbessert erschienen).

Chsti. Wilh. Snell's allgemeine Uebersicht der Philosophie, oder enzyklopädische Einleitung in das Studium derselben. Gieß. 1808. 8. Ausg. 2. 1810.

Frdr. Bouterwek's Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse. Gött. 1810. 8. A. 2. 1820.

Adalb. Kayßler's Einleitung in das Studium der Philosophie. Bresl. 1812. 8.

Karl Heinr. Ludw. Pölitz, die philosophischen Wissenschaften in einer enzyklopädischen Uebersicht dargestellt. Leipz. 1813. 8. Früher gab Ders. heraus: Enzykl. der gesammten philoss. Wiss. im Geiste des Syst. einer neutralen Philos. Leipz. 1807. 2 Thle. 8.

Glo. Ernst Schulze's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Gött. 1814. 8. Ausg. 2. 1818. A. 3. 1824.

Glo. Wilh. Gerlach's Anleitung zu einem zweckmäßigen Studium der Philosophie. Wittenb. 1815. 8.

G. W. F. Hegel's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Heidelb. 1817. 8.

Sim. Erhardt's philosophische Enzyklopädie. Freiburg im Breisg. 1818. 8. — Dess. Einleitung

in das Studium der gesammten Philosophie. Heidelberg, 1824. 8.

Joseph Hillebrand's Propädeutik der Philosophie. Heidelb. 1819. 2 Thle. 8.

Frdr. Calker's Propädeutik der Philosophie. 1. Heft. Methodologie der Philosophie. 2. Heft. System der Philosophie in enzyklopädisch-tabellarischer Uebersicht. Bonn, 1820. u. 1821. 4.

Chsti. Kapp's Encyklopädie der Philosophie. Th. 1. Einleitung. Auch unter dem Titel: Einleitung in die Philos. als 1. Th. einer Encykl. derselben. Berlin u. Leipzig, 1825. 8.

Scheidler's methodologische Enzyklopädie der Philosophie. I. Prolegomena über den Begriff und das Studium der Philosophie im Allgemeinen. Jena, 1825. 8.

Laurentie, introduction à la philosophie. Paris, 1826. 8.

Gabler's Lehrbuch der philosophischen Propädeutik, als Einleitung zur Wissenschaft. Erlangen, 1827. 8.

Suabedissen, zur Einleitung in die Philosophie. Marburg, 1827. 8.

*
* *

Joh. Chsti. Frdr. Dietz, der Philosoph und die Philosophie aus dem wahren Gesichtspunkte und mit Hinsicht auf die heutigen Streitigkeiten betrachtet. Leipz. 1802. 8.

Jak. Salat über den Geist der Philosophie mit kritischen Blicken auf einige neuere Erscheinungen im Gebiete der philosophischen Literatur. München, 1803. 8.

C. A. Eschenmaier, die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie. Erlang. 1803. 8.

Frdr. Köppen's Darstellung des Wesens der Philosophie. Nürnb. 1810. 8. — Vergl. Frdr. Schafberger's Kritik dieser Schrift. Ebend. 1813. 8.

H. B. Weber, die Philosophie in ihrer Größe und (ihren) Gränzpunkten. Oehringen u. Heidelb. 1809. 8.

Geo. Wilh. Block, die Fehler der Philosophie

mit ihren Ursachen und Heilmitteln. Braunschweig, 1804. 8.

Chph. Gfr. Bardili's Rede: Giebt es für die wichtigsten Lehren der theoret. und prakt. Philos. ungeachtet aller Widersprüche der Weltweisen doch noch gewisse allgemein brauchbare Kennzeichen der Wahrheit? Stuttg. 1791. 8.

Karl Leonh. Reinhold, wie und worüber lässt sich in der Philosophie Einverständniß der Selbdenker hoffen? (Im N. deutsch. Merk. 1791. II. 6.). Auch vergl. Dess. Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften. Kiel, 1812. 8.

Guil. Traug. Krug de pace inter philosophos utrum speranda et optanda. Wittenb. 1794. 4. — *Id.* de poëtica philosophandi ratione. Leipzig, 1809. 4.

Imm. Kant's Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. Zuerst 1796, dann in Dess. vermischten Schriften, B. 3. S. 339 ff.

* * *

Alex. Gerard's Gedanken von der Ordnung der philosophischen Wissenschaften. Aus dem Engl. übers. Riga, 1770. 8. Der Uebersetzer dieser Schrift gab auch heraus: Abh. von den ersten Grundsätzen in der Weltweisheit 2c. mit einer Vorr. über das Studium der Weltw. Riga, 1770. 8. und: Versuch über die Kritik der wissenschaftlichen Diction mit Beispielen aus den philosophischen Systemen. Greifsw. 1810. 8.

(Karl Franz von Irwing) Gedanken über die Lehrmethode in der Philosophie. Berl. 1773. 8.

Joh. Geo. Schlosser's Schreiben an einen jungen Mann, der die Philosophie studiren wollte. Lübeck, 1796. 8.

Benj. Karl Höyer's Abhandlung über die philosophische Konstrukzion, als Einleitung zu Vorlesungen in der Philosophie. Aus dem Schwed. übers. Stockh. u. Hamb. 1801. 8. — Vergl. darüber Schelling's und Hegel's krit. Journ. d. Philos. B. 1. St. 3.

S. 26. ff. und Reinhold's Beiträge zur Uebersicht des Zust. der Philos. H. 6. S. 208 ff.

J. J. Stutzmann's Grundzüge des Standpunktes, Geistes und Gesetzes der universellen Philosophie und der Anfoderungen an die Bearbeitung und das Studium derselben. Erlangen, 1811. 8.

Joh. Nepom. von Wening über das Verhältniß des Wesens zur Form in der Philosophie. Landshut, 1811. 8. (Preisschrift).

Geo. Sam. Franke über die Eigenschaften der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie. Berl. 1805. 8. (Preisschrift).

(Karl Leonh. Reinhold's) Versuch einer Auflösung der Aufgabe, die Natur der Analysis und der analytischen Methode in der Philosophie genau anzugeben u. s. w. München, 1805. 8.

Joh. Chph. Hoffbauer über die Analysis in der Philosophie — nebst Abhandlungen verwandten Inhalts. Halle, 1810. 8. — Dess. Versuch über die sicherste und leichteste Anwendung der Analysis in den philosophischen Wissenschaften. Leipzig, 1810. 8. (Preisschrift).

J. B. Maugras sur l'analyse en philosophie. Paris, 1806. 8.

b) Hieher gehören folgende Schriften, welche auch als materiale Enzyklopädien der Philosophie betrachtet werden können, während die unter a angeführten formale sind:

Pierre Sylvain Regis, systême de la philosophie, contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale. Paris, 1690. 3 Bde. 4. Amsterdam, 1691. 4 Bde. 4. (Enthält auch eine kurze und geistvolle Darstellung der Geschichte der Philosophie).

Joh. Geo. Heinr. Feder's Grundriß der philosophischen Wissenschaften, nebst der nöthigen Geschichte. Koburg, 1769. 8.

Glo. Aug. Tittel's Erläuterungen der theoret. und prakt. Philos. nach Feder's Ordnung. Frankf. a. M. 8. (Logik. N. A. 1793. Metaphysik. N. A. 1788. Allg. prakt. Philos. N. A. 1789. Moral. N. A.

1791. Natur- und Völkerrecht. N. A. 1794. Abhandlungen über einzele wichtige Materien. 1786.).

Ernst Platner's philosophische Aphorismen, nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Ganz neue Ausarbeitung. Leipz. 1793—1800. 2 Thle. 8.

John Bruce's erste Grundsätze der Philosophie mit Anwendung derselben auf Geschmack, Wissenschaften und Geschichte. Aus dem Engl. von Karl Gfr. Schreiter. Züllichau, 1788. 8.

Frdr. Wilh. Dan. Snell's Lehrbuch für den ersten Unterricht in der Philosophie. Gießen, 1794. 2 Thle. 8. A. 8. 1821. — Dess. und Chsti. Wilh. Snell's Handbuch der Philosophie für Liebhaber. Gieß. u. Wetzl. 1802—1810. 7 Thle. 8.

Karl Heinr. Ludw. Pölitz's Lehrbuch für den ersten Kursus der Philosophie. Leipzig und Gera, 1795. 8.

Frdr. Ast's Grundlinien der Philosophie. Landsh. 1807. 8. A. 2. 1809.

Franz Sam. Karpe's Darstellung der Philosophie ohne Beinamen in einem Lehrbegriffe, als Leitfaden zum liberalen Philosophiren. Wien, 1802—1803. 6 Thle. 8.

Gfr. Imm. Wenzel's vollständiger Lehrbegriff der gesammten Philosophie. Linz, 1803—1804. 4 Thle, 8.

Ign. Thanner's Lehr- und Handbuch der theor. und prakt. Philosophie. München, 1811—12. 2 Thle. 8.

A. Kayßler's Grundsätze der theoretischen und praktischen Philosophie. Halle, 1812. 8.

Thadd. Ans. Rixner's Aphorismen der gesammten Philosophie. Sulzbach, 1818. 2 Bde. 8.

Frdr. Beuterwek's Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften, nach einem neuen System entworfen. In 2 Theilen. Göttingen, 1815. A. 2. 1820. 8.

Joh. Erich von Berger, allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft. Th. 1. Analyse des Erkenntnissvermögens. Th. 2. Zur philosophischen Naturerkenntniß. Th. 3. Zur Anthropologie und Psychologie. Altona, 1817—24. 8.

Frdr. Linkmaier's Lehrgebäude der allgemeinen Wahrheit nach der gesunden Vernunft. Bielef. u. Leipz. 3 Thle. 8.

Συνταγμα φιλοσοφιας ὑπο Κ. Μ. Κουμα. Wien, 1812—1820. 4 Thle. 8. (Größtentheils übersetzt aus des Verf. Fundamentalphilos. und Syst. der theoret. u. prakt. Philos. — Eine Uebersetzung eben dieser Werke, so wie auch dieses Handbuchs, ins Polnische ist von Adam Ign. v. Zabellewicz in Warschau angekündigt).

Guil. Traug. Krugii systema philosophiae criticae. In compendium redegit, latine interpretatus est et edidit *Steph. Marton.* In 2 Thln. Wien, 1820. 8. (Th. 1.).

Leçons de philosophie ou essai sur les facultés de l'ame. Par. G. *Laromiguière.* Paris, 1815—18. A. 2. 1820. 2 Thle. 8.

Cours de philosophie. Par. A. *Garrigues.* Paris, 1821. 8.

c) Wegen der zweckmäßigsten Einrichtung solcher Wörterbücher vergl. Feder's Ideal eines philosophischen Lexikons (im enzyklopäd. Journale. Cleve, 1774.) und eine Rezension in der N. Leipz. Lit. Zeit. 1806. Nr. 22. Als das erste geschriebne Werk dieser Art kann man betrachten: *Platonis ὅροι* s. definitiones, wiewohl es nicht echt, auch nicht ganz in alphabetischer Ordnung (wie Joh. Jak. Wagner's W. B. der platonischen Philosophie. Gött. 1799. 8.) abgefasst ist. Das erste gedruckte Werk dieser Art aber ist *Joh. Bapt. Bernardi* seminarium totius philosophiae aristotelicae et platonicae, nec non stoicae. Venedig, 1582. Fol., worauf mehre jetzt völlig unbrauchbare Werke dieser Art von Micraelius, Chauvin u. A. folgten. Brauchbarer sind:

Pet. Bayle's philosophisches W. B., oder die philosophischen Artikel aus B.'s historisch-krit. W. B. abgekürzt und herausg. von Ludw. Heinr. Jakob. Halle, 1796—1797. 2 Thle. 8.

Joh. Geo. Walch's philosophisches Lexikon. Leipz. 1726. A. 5. mit vielen Zusätzen und neuen Artikeln vermehrt von Just. Chsti. Hennings. Ebend. 1775. 2 Bde. 8.

Joh. Chsti. Lossius's neues philos. allgem. Reallex. Erfurt, 1803—1807. 4 Bde. 8.

Gfr. Imm. Wenzel's neues vollständiges philos. Reallex. Linz, 1806—1808. 2 Bde. 8.

Geo. Sam. Alb. Mellin's allg. W. B. der Philosophie. Magdeb. 1805—1807. 2 Bde. 8. — Dess. encyklop. W. B. der kritischen Philos. Züll. nachher Jena u. Leipz. 1797—1804. 6 Bde. in 12 Abthll. 8. — Dess. Kunstsprache der krit. Philos. aus Kant's Schriften gesammelt uud alphabetisch geordnet. Jena u. Leipz. 1798. 8.

Karl Chsti. Erh. Schmid's W. B. zum leichtern Gebrauche der kantischen Schriften. N. A. Jena, 1798. 8.

Wilh. Traug. Krug's allgemeines Handwörterbuch der philoss. Wiss. nebst ihrer Literat. und Gesch. Leipzig, 1827 ff. 8. (bis jetzt 3 Bde., welche von A bis Sp. gehen).

d) Diese Zeitschriften enthalten theils vermischte philosophische Abhandlungen, theils Nachrichten und Beurtheilungen von andern philosophischen Schriften, und sind daher auch zum Theile bibliographisch. Ihre Titel sind folgende:

(Chph. Aug. Heumann's) Acta philosophorum d. i. gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica, nebst beigefügten Urtheilen von den dahin gehörigen alten und neuen Büchern. Halle, 1715—1723. 18 Stcke. in 3 Bden. 8. — Als Fortsetzungen derselben können angesehn werden: (Joh. Geo. Hager's) philosophischer Büchersaal. Leipz. 1741—1744. 8. Und: Philosophische Untersuchungen und Nachrichten. Leipzig, 1744—1745. 8.

Göttingische philosophische Bibliothek, herausg. von Chr. Ernst von Windheim. Hannov. 1749—1757. 9 Bde. 8. — Bemühungen der Weltweisen vom Jahre 1700 bis 1750, herausg. von Dems. Nürnb. 1751—1754. 6 Bde. 8.

Jenaische philos. Biblioth., herausg. von Joach. Geo. Daries. Jena, 1759—1760. 2 Bde. 8.

Philos. Biblioth., herausg. von Frdr. Just. Riedel. Halle, 1768. 8.

Philos. Biblioth., herausg. von M. J. T. Sattler. Leipz. 1771. 8.

Biblioth. der Philosophie und Literatur, herausg. von Rud. Heinr. Zobel. Frankf. a. d. O. 1774—1775. 2 Bde. 8.

Neue philos. Biblioth. (herausg. erst von Faber, dann von Hennings). Leipz. 1774—1776. 2 Bde. 8.

Neueste philos. Literatur, herausg. von Joh. Chsti. Lossius. Halle, 1778—1782. 7 Stcke. 8. — Dess. Uebersicht der neuesten philos. Literatur. Gera, 1784—1785. 3 Stcke. 8.

Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt, herausg. von Karl Ado. Cäsar. Leipz. 1785 ff. 8. (bis 1788, 6 Bde.). — Dess. philoss. Annalen. Nürnb. 1787 ff. 8. (bis 1793, 2 Thle. in 4 Bden).

Philos. Magazin, herausg. von Joh. Aug. Eberhard. Halle, 1788 ff. 8. (bis 1792, 4 Bde). — Dess. philos. Archiv. Berl. 1792 ff. 8. (bis 1795, 2 Bde).

Philos. Biblioth., herausg. von Joh. Geo. Heinr. Feder und Chph. Meiners. Gött. 1788 ff. 8. (bis 1791, 4 Bde).

Neues philos. Magazin, herausg. von Joh. Heinr. Abicht und Ernst Gli. Born. Leipz. 1789 ff. 8. (bis 1791, 2 Bde).

Philos. Journ. für Moralität, Religion und Menschenwohl, herausg. von Karl Chsti. Erh. Schmid und Frdr. Wilh. Dan. Snell. Gießen, 1793 ff. 8. (bis 1795, 4 Bde).

Philos. Journ., in Gesellschaft mit mehren Gelehrten herausg. von Joh. Heinr. Abicht. Erlang. 1794 ff. 8. (bis 1795, 3 Bde).

Philos. Journ. einer Gesellschaft deutscher Gelehrten, herausg. von Frdr. Imm. Niethammer und (seit 1797) Joh. Gli. Fichte. Neustrel. und Jena, 1795 ff. 8. (endete 1798 mit B. 9. H. 2).

Annalen der Philos. und des philos. Geistes, herausg. von Ludw. Heinr. Jakob. Halle u. Leipz. 1794 ff. 4. (Einige Jahrgänge).

Philos. Museum, herausg. von Joh. Gli. Buhle und Frdr. Bouterwek. Gött. 1798 ff. 8. (bis 1799, 2 Bde).

Allg. Biblioth. der neuesten philos. Lit., herausg. von Joh. Ernst Chsti. Schmid, Karl Grohmann und Frdr. Wilh. Dan. Snell. Gießen, 1799. 8. (Einige Stücke).

Krit. Journ. der Philosophie, herausg. von Frdr.

Wilh. Joseph Schelling und Geo. Wilh. Hegel. Tübing. 1802 ff. 8. (endete 1803 mit B. 2. St. 3. Des Ersten Journ. für spekulative Physik kann auch hieher gerechnet werden).

Neues Museum der Philos. und Lit., herausg. von Frdr. Bouterwek. Leipzig, 1802 ff. 8. (Einige Hefte).

Beiträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philos. beim Anfange des 19. Jahrh., herausg. von Karl Leonh. Reinhold. Hamb. 1801 ff. 8. (bis 1803, 6 Hefte).

Königsberger Archiv für Philosophie, Theologie, Sprachkunde und Geschichte. Von Delbrück, Erfurdt, Herbart, Hüllmann, Krause und Vater. Königsb. 1811 ff. 8. (Mehre Jahrgänge).

Zeitschr. für die Philos., herausg. von Glo. Chsti. Frdr. Fischhaber. Stuttg. 1818 ff. 8. (bis 1820, 4 Hfte).

e) Da es solcher Sammlungen sehr viele giebt, so mögen hier nur einige der wichtigern stehen:

Platonis opera. Gr. cum interpret. lat. *Joh. Serrani*, cura *Henr. Stephani*. Paris, 1578. 3 Bde. Fol. — Zweibr. Ausg. 1781—1786. 12 Bde. 8. — N. A. von Frdr. Ast. Leipzig, 1819 ff. 8. (bis 1821, 3 Bde). — Auch von Bekker, Stallbaum u. A.

Aristotelis opera. Gr. cura *Frdr. Sylburgi*. Frankf. a. M. 1587. 11 Bde. 4. — Gr. et lat. cura *Is. Casauboni*. Leiden, 1590 (und öfter) 2 Bde. Fol. — Zweibr. Ausg. 1791 ff. 8. (bis jetzt erst fünf Bände, deren letzter zu Strasburg im 8. J. der franz. Rep. erschien).

Plutarchi moralia (seu philosophica). Ex rec. *Dan. Wyttenbachii*. Oxford, 1795—1800. 5. Bde. 4. und 10 Bde. 8. Wiederholt von Gfr. Heinr. Schäfer. Leipz. 1796 ff. 8. — Deutsch von Joh. Frdr. Sal. Kaltwasser. Frankf. a. M. 1785—1800. 9 Bde. 8. — Auswahl der philoss. Schriften Pl.s von Nüscheler. Zürich, 1768—1774. 4 Bde. 8.

Sexti Empirici opera. Gr. cum vers. lat. *Gent. Herveti* ed *Joh. Alb. Fabricius*. Leipz. 1718. Fol.

Plotini opera. Gr. cum lat. *Mars. Ficini* inter-

pret. et commentat. Basel, 1580. und wieder 1615. Fol.

Procli opera. E codd. mss. biblioth. reg. Paris. nunc primum edid. cum vers. lat. et commentar. *Vict. Cousin.* Paris, 1820 ff. 6 Bde. 8. Auch hat neuerlich Frdr. Creutzer angefangen, die Schriften des Pr. herauszugeben. Fr. a. M. 1820 ff. 8.

Ciceronis opera philosophica. Nach Joh. Davis herausg. von R. G. Rath. Halle, 1804 ff. 6 Bde. 8. — Von Joh. Aug. Görenz. Leipzig, 1809 ff. 8. (bis 1813. 3 Bde).

Senecae philosophi opera, quae extant, integris *J. Lipsii, J. F. Gronovii* et selectis variorum commentariis illustrata. Acc. *Lib. Frommondi* notae et emendationes. Amsterd. 1672. 3 Bde. 8. Ausgabe von Frdr. Ernst Ruhkopf. Leipz. 1797 ff. 6 Bde. 8. Deutsche Uebers. von J. F. Schilde. Halle, 1796. 8. Französische Uebers. von La Grange. Paris, 1778. 7 Bde. 12.

Renati des Cartes opera philosophica. Frankf. a. M, 1692. 4. Neuerlich auch von Cousin.

Bened. de Spinoza opera quae supersunt omnia. Herausg. von Heinr. Eberh. Glo. Paulus. Jena, 1802—1803. 2 Bde. 8.

John Locke's Works. Lond. 1722. 3 Bde. Fol. (A. 2.).

Godofr. Guil. de Leibnitz opera omnia. Herausg. von L. Dútens. Genf, 1768. 6 Bde. 4. — Dess. oeuvres philosophiques, latines et françaises. Herausg. von Rud. Erich Raspe. Amst. u. Leipz. 1765. 4. — Deutsch von J. H. F. Ulrich. Halle, 1778. 2 Bde. 8.

Geo. Berkeley's philosophische Werke. Aus dem Engl. (Lond. 1784. 2 Bde. 4.) Leipz. 1781. 8.

D'Alembert oeuvres philosophiques, histt. et litt. Paris, 1805 ff. 15 Bde. 8. (Erste vollständ. Ausgabe).

Franç. Hemsterhuis oeuvres philosophiques. Paris, 1792. 8. — Dess. vermischte philoss. Schriften. Aus dem Franz. Leipz. 1782—1792. 3 Thle. 8.

Des Grafen von Shaftesbury philoss. Werke. Aus dem Engl. Leipzig, 1776. 3 Thle. 8.

Chsti. Freiherrn von Wolf gesammelte kleine phi-

loss. Schriften. Halle, 1740. 8. (Die größern Schriften s. an ihrem besondern Platze).

Joach. Geo. Daries's philoss. Nebenstunden. Jena, 1749—1752. 4 Sammll. 8.

Mos. Mendelssohn's philoss. Schriften. A. 3. Berl. 1777. 2 Thle. 8. — Dess. kleine philoss. Schriften, mit einer Skizze seines Lebens und Charakters von Dan. Jenisch. (Herausg. von Joh. Geo. Müchler.) Berlin, 1789. 8.

Joh. Geo. Sulzer's vermischte philoss. Schriften. Leipzig, 1773. 8.

Chph. Meiners's vermischte philoss. Schriften. Leipzig, 1775—1776. 3 Thle. 8.

Karl Wilh. Jerusalem's philoss. Aufsätze. Herausg. von Gho. Ephr. Lessing. Braunschw. 1776. 8.

Joh. Aug. Eberhard's vermischte Schriften. Halle, 1784. 8. (Th. 1.) — Dess. neue vermischte Schriften. Halle, 1788. 8. (meist philos.).

Chsti. Garve's Versuche über verschiedne Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben. Bresl. 8. (der 5. und letzte Theil 1802). — Dess. vermischte Aufsätze. Bresl. 1800. 8.

Imm. Kant's vermischte Schriften. (Herausg. von Joh. Heinr. Tieftrunk). Halle, 1799. 3 Bde. 8. — Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebnen kleinen Schriften von J. K. (Herausg. von Frdr. Theod. Rink). Königsb. 1800. 8. (Die größern Schriften s. an ihrem besondern Orte).

Karl Heinr. Heydenreich's Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie. Leipz. 1793—1796. 3 Bde. 8.

Ant. Joseph Dorsch's Beiträge zum Studium der Philosophie. Mainz, 1787—1790. 7 Hfte. 8.

Mich. Engel's Versuche in der szientifischen und popularen Philosophie. Frankf. a. M. 1803. 8.

Joh. Jak. Engel's philoss. Schriften. Berl. 1805. 2 Bde. 8. (Auch als 9. und 10. Band seiner sämmtlichen Werke).

Frdr. Heinr. Jacobi's Werke. Leipzig, 8. Der 2. Band (1815) enthält als Vorrede eine Einleitung in

Dess. sämmtliche philosophische Schriften, die erst mit diesem Bande beginnen.

Karl Wilh. Ferd. Solger's philosophische Gespräche. Berlin, 1817. 8. (1. Samml.) und Dess. nachgelassene Schriften rc. Leipzig, 1826. 2 Bde. 8.

Die seit 1809 in Landshut begonnene Sammlung von Schelling's philoss. Schriften ist nicht fortgesetzt worden, und die seit 1818 in Wien begonnene Sammlung von Krug's philoss. Werken ist ein bloßer (überdieß auch nach beschränkten Mönchsansichten kastrirter) Nachdruck der Fundamentalphilosophie und des Systems der theoretischen und praktischen Philosophie, deren echte und unverstümmelte Ausgaben weiter unten an ihren Orten werden angezeigt werden.

f) Außer den allgemeinen bibliographischen Werken, welche natürlich die philosophische Literatur mit befassen, aber nicht hieher gehören, sind besonders folgende dieser Literatur gewidmet:

P. Bolduani Stolpii bibliotheca philosophica. Jena, 1616. 4.

Mart. Lipenii biblioth. realis philos. Frankf. a. M. 1682. Fol.

Burkh. Godofr. Struvii biblioth. philos. Jena, 1704. 8. Nachdem dieses Werk von Joh. Heinr. Acker 1714 und von Joh. Geo. Lotter 1728 vermehrt herausgegeben worden, erschien es am vollständigsten unter folgendem Titel: Biblioth. philos. *Struviana* emendata, continuata atque ultra dimidiam partem aucta a *Ludov. Mart. Kahlio.* Gött. 1740. 2 Bde. 8.

Joh. Chph. Stockhausen's kritischer Entwurf einer auserlesenen Bibliothek für die Liebhaber der Philosophie und der schönen Wissenschaften. Ausg. 4. Berlin, 1771. 8.

Mich. Hissmann's Anleitung zur Kenntniß der auserlesenen Literatur in allen Theilen der Philosophie. Gött. und Lemgo, 1778. 8. N. A. 1790.

Joh. Chsti. Lossius, neueste philos. Lit. Halle, 1778—82. 7 Stücke. 8. und Dess. Uebersicht der neuesten philos. Lit. Gera, 1784—85. 3 Stücke. 8.

Joh. Andr. Ortloff's Handbuch der Literatur der Philosophie nach allen ihren Theilen. Erlang. 1798.

(bis jetzt nur die 1. Abth., welche sich auf die Geschichte der Philosophie bezieht).

Karl Aug. Schaller's Handbuch der klassischen philos. Lit. der Deutschen von Lessing bis auf gegenwärtige Zeit. Abth. 1. Spekulat. Philos. Halle, 1816. 8.

§. 11.

Geschichte der Philosophie.

Wie jede Wissenschaft ihre Geschichte hat, so auch die Philosophie. Eine solche Geschichte würde alle Bestrebungen des menschlichen Geistes, sich selbst von seinen Ueberzeugungen und Handlungen eine befriedigende Rechenschaft zu geben, oder, was eben so viel heißt, alle Versuche, die letzten Gründe der Dinge zu erforschen, in ihrem natürlichen Zusammenhange und nach ihrer zeitgemäßen Aufeinanderfolge darzustellen haben, um so die allmähliche Entwickelung und Ausbildung der Philosophie mit einem Blicke überschauen zu können. Doch fehlt noch viel an einer solchen Geschichte der Philosophie; auch ist sie im vollen Sinne des Worts gar nicht zu verwirklichen, weil es an urkundlichen Denkmalen aller philosophischen Bestrebungen oder Versuche des menschlichen Geistes, folglich an hinlänglichen Quellen für eine solche Geschichtforschung mangelt. *)

*) Von den die Gesch. der Philos. behandelnden Werken führen wir hier nur folgende an:

Jac. Bruckeri historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Leipzig, 1742 ff. 5 Bde. 4. Bei einer neuen, aber unveränderten, Aufl. kam noch hinzu: Appendix accessiones, observationes, emendationes, illustrationes atque supplementa exhibens. Operis integri Vol. VI. Leipzig, 1767. 4. — *Ejusd.* insti-

tutiones historiae philosophicae. Ebend. 1747. und wieder 1756. 8. N. A. von Frdr. Glo. Born. Ebend. 1790. 8. — Dess. Anfangsgründe der philos. Gesch. Ulm, 1751. 8.

Dégérando, histoire comparée des systèmes de philosophie. Paris, 1804. 3 Bde. 8. A. 2. 1822—3. 4 Bde. 8. Uebers. von Tennemann nach der 1. Aufl. Marburg, 1806—7. 2 Bde. 8.

Joh. Gli. Buhle's Lehrbuch der Gesch. der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben. Gött. 1796—1804. 8 Thle. 8. — Dess. Gesch. der neuern Philos. seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Ebend. 1800—1804. 6 Bde. 8.

Wilh. Gli. Tennemann's Gesch. der Philos. Leipz. 1798 ff. 8. (bis 1819. 11 Bde). — Dess. Grundriß der Gesch. der Philos. Ebend. 1812. 8. A. 2. 1816. A. 3. von Amad. Wendt. 1820. A. 4. 1825.

Geo. Socher's Grundriß der Gesch. der philoss. Systeme von den Griechen bis auf Kant. München, 1802. 8.

Karl Aug. Schaller's Handb. der Gesch. philoss. Wahrheiten, durch Darstellung der Meinungen der ersten Denker älterer und neuerer Zeit über dieselben, mit Winken zu ihrer Prüfung. Halle, 1810. 8.

Karl Josef's (Rückert's) Weltgericht der Philosophen von Thales bis zu Fichte. Leipz. 1801. 8.

Karl Frdr. Bachmann über die Philosophie meiner (seiner) Zeit. Jena, 1816. 8.

Mehr Schriften dieser Art findet man theils in den vorhergehenden, theils in Joh. Heinr. Mart. Ernesti's enzyklop. Handbuch einer allgem. Gesch. der Philos. und ihrer Lit. (Lemgo, 1807. 2 Thle. 8.) theils endlich in des Verfassers Gesch. der Philos. alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern (Leipzig, 1815. N. A. 1827. 8.) angezeigt.

Ueber das Verhältniß der Philosophie und der Geschichte zu einander vergl. Dav. Theod. Aug. Suabedissen's Schrift: Philosophie und Geschichte. Leipzig, 1821. 8.

Erster Theil.

Grundlehre.

Einleitung.

§. 12.

Vorbegriff.

Wenn die Grundlehre, als erster Theil der Philosophie, sich im Ganzen, als übergeordnete philosophische Wissenschaft, zu den übrigen Theilen, als untergeordneten philosophischen Wissenschaften, eben so verhalten soll, wie die Grundsätze einer Wissenschaft überhaupt zu den Folgesätzen derselben (§. 9.): so kann man sie auch schlechtweg die erste Philosophie (philosophia prima sensu absoluto) nennen und als das eigentliche Organon der gesammten Philosophie betrachten, indem von ihren Forschungen selbst die Möglichkeit der Philosophie als eines wissenschaftlichen Ganzen abhangen muß. *)

*) Hierauf beziehn sich auch die Namen Archologie, Archimetrie, Protologie, Elementarphilosophie, Transzendentalphilosophie, und andre, die man der Fundamentalphilosophie in einem bald mehr bald weniger bestimmten Sinne gegeben. Logik und Metaphysik, die man auch wohl mit den Titeln eines Organons und einer ersten Philosophie beehrt hat, wären es dann nur in anderweitem Bezuge (sensu relativo) und gehörten eigentlich zur Folgelehre als zweiter Philosophie.

§. 13.

Eintheilung.

Da in der Grundlehre zuerst die Elemente aller philosophischen Erkenntniß aufzusuchen sind, um sodann auch die Methode auszumitteln, nach welcher aus jenen Elementen die Philosophie selbst als Wissenschaft zu erbauen ist: so zerfällt sie wieder in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre. *)

*) Wenn man die Grundlehre überhaupt eine Elementarphilosophie nennt, so bezieht sich dieser Name eigentlich nur auf den ersten Theil derselben. Der zweite ist aber von gleicher Wichtigkeit.

§. 14.

Literatur.

Da die zur Grundlehre gehörigen Untersuchungen schriftlich, bald unter gar keinem besondern Namen, bald unter sehr verschiednen Benennungen, bald auch nur einleitungsweise oder vermischt mit andern philosophischen Wissenschaften, angestellt worden (§. 12): so ist dieser Theil der philosophischen Literatur sehr umfassend. Wir beschränken nns daher auf die Hauptschriften dieser Art. *)

*) Mit Vorbeigehung älterer Werke, in welchen die Idee einer philosophischen Grundlehre minder klar hervortritt, dürften nur folgende hieher gehören:

Renati des Cartes meditationes de prima philosophia — und: *Ejusd.* principia philosophiae. Beide zu Frankf. a. M. 1692. 4. (In den §. 10. Anm. e angeführten Opp. Nr. 1. u. 2.)

Antonii le Grand institutio philosophiae secundum principia *Ren. Cartesii* nova methodo adornata. Lond. 1672. 4. Nürnb. 1711. 4.

Benedicti de Spinoza principia philosophiae more geometrico demonstrata. Amsterd. 1663. 4. (Auch in den §. 10. Anm. e angeführten Opp. gleich vorn).

Nic. Malebranche de la recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit et de l'homme, et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris, 1674. 12. A. 5. 1700. 2 Bde. 12. dann wieder 1712. 2 Bde. 4. und 4 Bde. 12. — Deutsch mit Anmerkungen (gemeinschaftlich von Joh. Ph. Müller, Chr. Ludw. Paalzow, und Joh. Heinr. Frdr. Ulrich bearbeitet). Halle, 1776—1780. 4 Bde. 8. — Vergl. Malebranche's Geist im Verhältnisse zu dem philosophischen Geiste der Gegenwart. Leipzig, 1800. 8.

Thomae Hobbes elementorum philosophiae sect. I. Lond. 1656. 4. Sect. II. Amsterd. 1668. 4. (Engl. erschienen beide zu Lond. 1655 und 1658).

John Locke's essay concerning human understanding in four books. Lond. 1690. dann öfter, besonders 1793. 8. auf welche Ausgabe sich beziehn *Thom. Morell's* notes and annotations on *Locke* etc. Lond. 1794. 8. (Auch in Locke's Werken). — Lat. von Burridg. Lond. 1702. Fol. Amsterd. 1729. 8. und von Gotth. Heinr. Thiele. Leipz. 1741. 8. — Französ. von Coste. Amsterd. 1700. 4. A. 5. 1750. — Deutsch von H. Engelh. Poley. Altenb. 1757. 4. und (am besten) von Wilh. Gli. Tennemann mit einigen Anmerkk. und mit einer Abhandl. über den Empirismus in der Philos. Th. 1. Jena, 1795. Th. 2. u. 3. Leipz. 1797. 8.

Godefr. Guil. de Leibnitz, nouveaux essais sur l'entendement humain — und: Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer. (Beide in der §. 10. Anm. e angef. Ausg. s. Werke von Raspe). — Deutsch mit Zuss. u. Anmerkk. von Joh. Heinr. Frdr. Ulrich. Halle, 1778—1780. 2 Bde. 8. — Vergl. *Leibnitii* principia philosophiae more geometrico demonstrata (auct. *Mich. Gottl. Hansch*). Frankf. u. Leipz. 1728. 8.

Geo. Berkeley's treatise concerning the principles of human knowledge, with remarks; to

which are added his dialogues between Hylas and Philonus. Lond. 1776. 8. (die erste Schrift erschien einzeln 1710 die zweite 1713.) — Deutsch in Dess. philosophischen Werken. (S. §. 10. Anm. e).

Dav. Hume's treatise on human nature. Lond. 1739—1740. 3 Bde. 8. — Deutsch nebst kritischen Versuchen darüber von Ludw. Heinr. Jakob. Halle, 1790—1791. 3 Bde. 8. — Vorzüglicher ist Dess. enquiry concerning human understanding. Lond. 1748. 8. (Auch im 2. B. von Dess. essays and treatises on several subjects. Lond. 1784. 8.) — Deutsch von Joh. Geo. Sulzer. Hamb. u. Leipz. 1755. 8. und (am besten) von Wilh. Gli. Tennemann nebst einer Abh. über den philos. Skeptizismus von Karl Leonh. Reinhold. Jena, 1793. 8.

Thom. Reid's inquiry into the human mind on the principles of common sense. A. 3. Lond. 1769. 8. — Deutsch: Leipz. 1782. 8. — Dess. essays on the intellectual powers of man. Edinb. 1785. 8.

Jam. Beattie's essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism. Edinb. 1770. 8. — Deutsch: Kopenh. 1772. 8. — In Bezug auf diese und die vorige Schrift vergl. *Jsph. Priestley's* examination of *Reid's* inquiry etc. *Beattie's* essay etc. and *Oswald's* appeal to common sense. Lond. 1775. 8.

Dav. Hartley's observations on man, his frame, his duty and his expectations. Lond. 1749. 2 Bde. 8. — Deutsch mit Anmerkk. u. Zuss. von Herm. Andr. Pistorius. Rost. und Leipz. 1772. 2 Bde. 8. — Hierauf bezieht sich eine andre Schrift von Priestley unter dem Titel: *Hartley's* theory of the human mind, on the principle of the association of ideas, with essays relating to the subject of it. Lond. 1775. 8.

Imm. Kant diss. de principiis primis cognitionis humanae. Königsb. 1755. 4. — *Ejusd.* diss. de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Ebend. 1770. 4. (Auch lat. u. deutsch in Dess. vermischten Schriften, gesamm. von Tieftrunk B. 2. S. 433 ff.) — Dess. Kritik der rei-

nen Vernunft. Riga, 1781. 8. A. 7. 1828. — Dess. Krit. der Urtheilskraft. Berl. 1790. 8. A. 3. 1799. — Dess. Kritik der prakt. Vernunft. Riga, 1788. 8. A. 6. 1827. — Kant's übrige Schriften gehören weniger hieher und werden daher weiter unten gehörigen Orts angeführt werden.

Jak. Sigm. Beck's einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß. Riga, 1796. 8. Auch als B. 3. von Dess. erläuterndem Auszug aus Kant's kritischen Schriften. Riga, 1793 ff. 3 Bde. 8. womit Dess. Grundriß der krit. Philos. Halle, 1796. 8. zu verbinden.

Joh. Gfr. von Herder's Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1799. 2 Thle. 8. wozu Dess. Kalligone (als eine Metakritik der Kritik der Urtheilskraft) Leipz. 1800. 3 Thle. 8. gehört. Vergl. (Wilh. Traug. Krug) über Herder's Metakritik und deren Einführung ins Publikum durch den Hermes Psychopompos (Wieland im deutschen Merk.) Leipz. 1799. 8.

Karl Leonh. Reinhold's Briefe über die kantische Philosophie. Leipzig, 1790—1792. 2 Bde. 8. — Dess. Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens. Prag und Jena, 1789. 8. — Ders. über das Fundament des philosoph. Wissens. Jena, 1791. 8. — Aus Dess. Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen (Jena, 1790—1794. 2 Bde. 8.) gehören besonders die Abhandlungen des 1. B. Nr. 2. Ueber das Bedürfniß, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie. — Nr. 3. Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilos. — und Nr. 5. Ueber die Möglichkeit der Philos. als strenger Wissenschaft, hieher. — Vergl. Dalberg's Abh. von dem Bewusstsein als allgemeinem Grunde der Weltweisheit. Erfurt, 1793. 8. und Neeb's Syst. der kritischen Philos. auf den Satz des Bewusstseins gegründet. Bonn u. Frankf. a. M. 1795. 2 Thle. 8.

(Glo. Ernst Schulze's) Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Ele-

mentarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. (o. O.) 1792. 8. — Vergl. Abicht's Hermias oder Auflösung der die gültige Elementarphilos. betreffenden änesidemischen Zweifel. Erlang. 1794. 8. und Visbek's Hauptmomente der reinholdischen Elementarphilos. in Beziehung auf die Einwendungen des Aenesidemus. Leipzig, 1794. 8.

Joh. Gli. Fichte's Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Leipz. 1794. 8. — Dess. Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen. Jena und Leipz. 1795. 8. (Beide 1802 neu aufgel.) — Dess. Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse. Berl. 1810. 8. — Vergl. Krug's Briefe über die Wissenschaftslehre. Jena (Leipzig) 1800. 8. — Fischhaber über das Prinzip und die Hauptprobleme des fichteschen Systems, nebst einem Entwurfe zu einer neuen Auflösung derselben. Karlsruhe, 1801. 8. — Böhme's Kommentar über und gegen den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre. Altenb. 1802. 8.

Frdr. Wilh. Jsph. Schelling über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Tüb. 1795. 8. — Ders. vom Ich als Prinzipe der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. Ebend. 1795. 8. — Dess. System des transzendentalen Idealismus. Ebend. 1800. 8. — Dess. Bruno oder Gespräch über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Berlin, 1802. 8. — Dess. Darstellung seines absoluten Identitätssystems. (Im 2. H. des 2. B. seiner Zeitschrift für spekul. Phys.) — Dess. naturphiloss. Schriften werden tiefer unten angeführt werden. — Vergl. Krug's Briefe über den neuesten (schellingschen) Idealismus. Leipzig, 1801. 8. — Köppen's Darstellung von Schelling's Lehre über das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts. Nebst drei Briefen verwandten Inhalts von F. H. Jacobi. Hamb. 1803. 8. — Berg's Sextus oder Gespräch über Schelling's absolute Erkenntniß. Würzb. 1804. 8. (Gegenstück zu obigem Bruno). Dagegen wieder: Schelling's Antisextus oder über die absolute Erkenntniß. Heidelb.

1807. 8. — Auch vergl. J. Thanner's Versuch einer möglichst fasslichen Darstellung der absoluten Identitätslehre. München, 1812. 8.

Jak. Frdr. Fries's (vergleichende Darstellung und Beurtheilung der fundamentalphiloss. Theorien von) Reinhold, Fichte und Schelling. Leipzig, 1803. 8. womit zu verbinden: Joh. Andr. Wendel's Grundzüge und Kritik der Philos. Kant's, Fichte's und Schelling's. Koburg, 1810. 8.

Sal. Maimon's Versuch über die Transzendentalphilos. Berl. 1790. 8. — Dess. Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens. Angehängt Dess. Schrift über die Kategorien des Aristoteles. Ebend. 1794. 8. — Dess. kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen. Leipzig, 1797. 8.

Joh. Heinr. Abicht's Philosophie der Erkenntnisse. Baireuth, 1791. 2 Thle. 8. — Dess. kritische Briefe über die Möglichkeit einer wahren wissenschaftlichen Moral, Theologie, Rechtslehre, empirischen Psychologie und Geschmackslehre. Nürnberg, 1793. 8. — Dess. Syst. der Elementarphilos. oder vollständige Naturlehre der Erkenntniß-, Gefühls- und Willenskraft. Erlang. 1795. 8. — Dess. revidirende Kritik der spekulativen Vernunft. Altenburg, 1799—1801. 2 Thle. 8.

Joh. Gli. Buhle's Entwurf der Transzendentalphilos. Gött. 1798. 8.

(Thom. Thorild's) Maximum s. Archimetria. Berlin, 1799. 8.

Frdr. Bouterwek's Idee einer Apodiktik. Halle, 1799. 2 Bde. 8. — Dess. Epochen der Vernunft nach der Idee einer Apodiktik. Gött. 1802. 8.

Erläuterungen der Transzendentalphilos. Herausg. von Schmidt und Snell. Gießen, 1800. 8.

C. G. Bardili's Grundriß der ersten Logik. Stuttg. 1800. 8. (Nicht bloß Logik, sondern auch der Absicht nach Grundlage der ganzen Philos.) — Dess. philos. Elementarlehre mit beständiger Rücksicht auf die ältere Literatur. Landsh. 1802—1806. 2 Hfte. 8. — Vergl. eine Abh. über Bardili's

erste, Kant's transzendentale und die bisherige allgemeine Logik, nebst mehren andern Abhh. über das in jener Logik aufgestellte System des razionalen Realismus (in Reinhold's Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philos. beim Anf. des 19. Jh. II. 2. 5. III. 3. IV. 6. V. 1. VI. 1.) und Köppen's Versuch einer kurzen Darstellung des bardilischen Systems nebst Bemerkungen über dasselbe (in: Altonaer Genius des 19. Jh. vom J. 1801. St. 6. S. 129 ff.)

Jsph. Rückert's Realismus oder Grundsätze zu einer durchaus praktischen Philos. Leipzig, 1801. 8. — Vergl. Chsti. Weiß's Winke über eine durchaus prakt. Philos. Leipzig, 1801. 8.

Wilh. Traug. Krug's Entwurf eines neuen Organons der Philos. oder Versuch über die Prinzipien der philos. Erk. Meißen, 1801. 8. — Dess. Fundamentalphilos. oder urwissenschaftl. Grundlehre. Züll. und Freist. 1803. 8. A. 2. 1819. A. 3. 1827.

(Maczek's) Entwurf der reinen Philosophie. Ein Versuch, den Untersuchungen der Vernunft über Natur und Pflicht eine neue Grundlage zr sichern. Wien, 1802. 8.

Hermenegildi Pini protologia analysin scientiae sistens ratione prima exhibitam. Mailand, 1803. 3 Bde. 8. (Eine platonisch-scholastische Protologie zur philos. Begründung des kathol. Glaubens).

Joh. Jak. Wagner's System der Idealphilos. Leipz. 1804. 8. — Dess. mathemat. Philos. Erlang. 1811. 8.

Jak. Frdr. Fries's Syst. der Philos. als evidente Wissenschaft. Leipz. 1804. 8. — Dess. neue Kritik der Vernunft. Heidelb. 1807. 3 Bde. 8.

Franz Berg's Epikritik der Philos. Arnst. und Rudolst. 1805. 8.

Joh. Ant. Brüning's Anfangsgründe der Grundwissenschaft. Münster, 1809. 8. — Zu einer künftigen Grundwissenschaft oder Philosophie. Ebend., 1821. 8.

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der Fundamentalphilos. Halle, 1816. 8.

Jak. Salat's Grundzüge der allgemeinen Philo-

sophie. München, 1820. 8. A. 2. 1826. unter dem Titel: Darstellung der allg. Philos. (sehr vermehrt und großentheils neu bearbeitet) worauf wieder als Auszug folgte: Grundlinien der allg. Philos. München, 1827. 8.

Frdr. Calker's Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen (oder) Darstellung der sogenannten Metaphysik. Berlin, 1820. 8. (müßte nach dem zweiten Titel erst später aufgeführt werden, gehört aber, gleich andern metaphysischen Schriften, größtentheils hieher).

Jos. Thürmer's Fundamentalphilosophie. Wien, 1827. 8.

* * *

Außerdem vergl. noch: Joh. Aug. Eberhard's allg. Theorie des Denkens und Empfindens. N. A. Berl. 1786. 8.

Paul Alb. Frdr. Reimarus über die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion. Hamb. 1787. 8.

Adam Weishaupt über die Gründe und (die) Gewissheit der menschlichen Erkenntniß, zur Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft. Nürnberg, 1788. 8. — Ders. über Wahrheit und sittliche Vollkommenheit. Regensb. 1793—1794. 2 Thle. 8.

Frdr. Glo. Born's Versuch über die ursprünglichen Grundanlagen des menschlichen Denkens und die davon abhängigen Schranken unsrer Erkenntniß. Leipz. 1791. 8.

Diet. Tiedemann's Theätet oder über das menschliche Wissen. Ein Beitrag zur Vernunftkritik. Frankf. a. M. 1794. 8. — Vergl. den Antitheätet von Joh. Chsti. Frdr. Dietz. Rostock, 1798. 8.

Sinclair, Wahrheit uod Gewißheit. Frankf. a. M. 1811. 3 Bde. 8.

Jos. Stöger über den reellen Unterschied des Seins und den daraus hervorgehenden Unterschied unsrer Kenntnisse. München, 1811. 8.

Karl Ludw. Vorpahl's Versuche für die Vervollkommnung der Philosophie. Berlin, 1811. 8. (Drei Versuche, welche Metaphysik, Poesie und Mathematik betreffen, eigentlich aber die ganze Philosophie neu begründen sollen). — Dess. Philosophie,

oder Grundriß eines dynamischen Lehrgebäudes derselben. Berlin, 1818. 8. (Auch unter dem Titel: Philosophie und heilige Schrift. Th. 1.)

Ferd. Chph. Weise's Architektonik aller menschlichen Erkenntnisse und Gesetze des Handelns. Heidelberg, 1812. Fol. in Patentform. A. 2. 1814. A. 3. 1815. — Dess. vergleichende Darstellung der reinen Verstandes- und Vernunftbegriffe, als Organon der Transzendentalphilosophie. Ebendas. 1816. 4.

Heinr. Kunhardt's Ideen über den wesentlichen Charakter der Menschheit und über die Gränze der philosophischen Erkenntniß. Leipzig, 1813. 8.

Frdr. Heinr. Jacobi's Gespräch: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Breslau, 1787. 8. — Dess. Briefe an Mos. Mendelssohn über die Lehre des Spinoza. N. A. Ebend. 1789. 8. — Dess. Sendschreiben an Fichte. Hamb. 1799. 8. — Ders. über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben. (In Reinhold's Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfange des 19. Jahrhund. III. 1.) — Vergl. Reinhold's Briefe an Jacobi über das Wesen der jacobischen, fichteschen, schellingschen und bardilischen Philosophie. (Ebend. V. 4.) — Auch findet sich in Weiß's Schrift von dem lebendigen Gott (Beil. I. S. 179 ff.) und Neeb's vermischten Schriften (Th. 2. Nr. XIX.) eine kurze und treue Darstellung der Grundlagen der jacobischen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Elementarlehre.

§. 15.

Das Nichtwissen.

Da wir durch Philosophiren ein Wissen in uns erzeugen wollen, so müssen wir uns vorerst in den Zustand des Nichtwissens versetzen d. h. unser bisheriges Wissen als ungewiß dahingestellt sein (in suspenso) lassen, um, wo möglich, es durch ein höheres und gewisses Wissen zu prüfen und ihm selbst die nöthige Gewissheit zu verschaffen. *)

*) Soll das Philosophiren mit dem Zweifel (*αποϱια, σκεπσις*) oder mit dem Unglauben (*απιστια*) oder mit der Unwissenheit (*αγνοια*) beginnen? — Wieferne kann man sagen, daß die Verwunderung den ersten Anstoß zum Philosophiren gegeben habe?

§. 16.

Das ungewisse Wissen.

Das Wissen, welches wir dahingestellt sein lassen und daher ungewiß nennen, bezieht sich sowohl auf uns selbst (Ich, Mensch), als auf etwas Andres, das wir von uns selbst unterscheiden (Nicht-Ich, Welt, Natur). Aber auch an uns selbst unterscheiden wir wieder ein Inneres (Geist, Seele, Gemüth) und ein Aeußeres (Körper, Leib, Gliedmaßen). In jener Beziehung betrachten wir uns selbst als vorstellende und bewusstseiende Wesen (Subjekte der Vorstellungen und des Be-

wusstseins), und das Andre als vorgestellte und uns bewusste Dinge (Objecte der Vorstellungen und des Bewusstseins).

§. 17.

Das gewisse Wissen.

Indem wir aber nach einem anderweiten und höheren Wissen streben, welches jenem zum Prüfsteine dienen und, wo möglich, Gewissheit geben soll, so müsste dieses auch selbst gewiß sein. Jenes ließe sich sonach als eine Aufgabe, dieses aber als deren Lösung betrachten, so zwar, daß die Lösung, wenn sie gelänge, sich ebendadurch als gültig bewährte. Man kann daher jenes auch das problematische, dieses das apodiktische Wissen nennen.

§. 18.

Der Uebergang.

Um vom ungewissen zum gewissen Wissen allmählich überzugehn — denn im Sprunge lässt sich dieses wohl nicht erhaschen — müssen wir uns selbst einige Fragen vorlegen, durch deren versuchte Beantwortung wir uns gleichsam stufenweise zu einer umfassendern, lichtern und verlässlichern Erkenntniß unsrer selbst sowohl als der andern Dinge, die wir von uns unterscheiden (§. 16.), mithin zu einer Wissenschaft, wie die Philosophie nach vorläufiger Bestimmung sein soll (§. 5—7.), erheben können.

§. 19.

Erste Frage.

Da jede wissenschaftliche Untersuchung einen

bestimmten Anfangspunkt oder einen festen Grund haben muß, auf welchem man weiter fortbauen kann, so fragen wir zuerst: Wovon sollen wir bei unsern Nachforschungen ausgehn? oder: Worauf mag sich die Erkenntniß stützen, nach welcher wir streben? Und da man einen solchen Anfangs- oder Stützpunkt der Erkenntniß auch das Prinzip derselben nennt, so wird das der Beantwortung dieser Frage zu widmende Hauptstück der Elementarlehre die obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniß selbst auszumitteln haben.

§. 20.

Zweite Frage.

Da sich erwarten läßt, daß unser Philosophiren, wie jede anderweite Thätigkeit, irgendwo seine Schranke oder Gränze finden werde, über welche hinaus für den Philosophirenden keine Erkenntniß mehr möglich ist, so fragen wir zweitens: Wie weit dürfen wir bei unsern Nachforschungen fortgehn? oder: Innerhalb welcher Schranke hat sich unsre Nachforschung zu halten, wenn durch sie eine allgemeingültige Erkenntniß erzeugt werden soll? Das der Beantwortung dieser Frage zu widmende Hauptstück wird daher den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens zu bestimmen haben.

§. 21.

Dritte Frage.

Da sich ferner annehmen läßt, daß die Thätigkeit des Menschen schon ursprünglich, d. h. vor aller erfahrungsmäßigen Bestimmtheit, ihr eigenthüm-

liches Gepräg und Gezweig habe, so fragen wir drittens: **Welcherlei** und wie **mancherlei** ist unser gesammtes Wirkungsvermögen, aufgefasst in seiner Reinheit von solchen Bestimmungen, die wir erst nach und nach in uns auf- und annehmen? Das der Beantwortung dieser Frage zu widmende Hauptstück wird also die **ursprüngliche Gestalt** unsrer **Thätigkeit** zum Vorwurf haben.

§. 22.

Vierte Frage.

Da sich endlich voraussetzen lässt, daß unsre Thätigkeit auch einen Zielpunkt habe, auf den sie bei aller Verschiedenheit besondrer Richtungen doch immer zuletzt hinauslaufen müsse, so fragen wir viertens: **Worauf bezieht** sich unsre gesammte Thätigkeit, wenn sie überhaupt auf etwas Bestimmtes durchgängig gerichtet sein soll? Das der Beantwortung dieser Frage zu widmende Hauptstück wird sich also mit dem **höchsten** und **letzten Zwecke** unsrer **Thätigkeit** beschäftigen.*)

*) Es lässt sich allerdings noch die Nach-Frage thun: Warum gerade **diese vier Fragen** und in **dieser Ordnung**? Darauf aber lässt sich nur antworten: So lange noch nichts Gewisses in der Erkenntniß ausgemittelt worden, sondern dieses erst gesucht wird, ist die Forschung völlig frei, d. h. sie kann jeden Weg einschlagen, der zum Ziele zu führen **scheint**. Ob er **wirklich** dahin führe, lässt sich erst beurtheilen, wenn man ihn fast zurückgelegt hat.

Erstes Hauptstück.

Von den obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniß.

---

§. 23.

Erklärung.

Wir verstehen zuvörderst unter jenen Prinzipien solche Gründe und Grundsätze, welche unmittelbar anzuerkennen oder durch sich selbst gewiß sind. Was daher auch sonst noch behauptet oder für wahr gehalten werden möchte, müsste in philosophischer Hinsicht von ihnen als höchsten und letzten Bedingungen seiner Gültigkeit abhängig sein. *)

*) Principium (αρχη) kann wissenschaftlich sowohl einen Grund als einen Grundsatz bedeuten — ein Unterschied, der in der Folge klarer werden wird. Bei den Alten steht jenes auch oft für elementum (στοιχειον), weil man die sogenannten Elemente als die Anfänge der Dinge betrachtete.

§. 24.

Foderung.

Da sich weder beweisen lässt, daß es solche Prinzipien gebe, noch auch das Gegentheil, indem alles Beweisen ein Berufen auf schon anerkannte Prinzipien ist, mithin dieselben voraussetzt: so fodern wir sie (postulamus principia) d. h. wir halten eben diese Voraussetzung von Prinzipien überhaupt für nothwendig, um Prinzipien aufzusuchen, weil wir sonst gar nicht philosophiren könnten. *)

*) Der Satz: Es giebt irgend etwas Absolutes in der Erkenntniß, ein A schlechthin, dessen Gültig-

keit also von keinem anderweiten A abhinge, weil es dann nur etwas Relatives wäre, ist offenbar eine bloße Foderung (postulatum), nämlich eine Auf- und Anfoderung der philosophirenden Vernunft an sich selbst, also auch an jedes philosophirende Subjekt, Prinzipien zu suchen, die, wenn sie gefunden, nur gezeigt, aber nicht bewiesen werden können. Wahre (schlechthin gültige) Prinzipien sind immer bloß monstrabel, nicht demonstrabel. Man kann also wohl streiten, ob die angeblichen Prinzipien die wahren seien. Aber jene Foderung muß man immer gelten lassen, wenn man überhaupt philosophiren will. Sie ist das Grundpostulat der gesammten Philosophie.

§. 25.

Real- und Idealprinzipien.

Indem wir Prinzipien der philosophischen Erkenntniß suchen, müssen wir vorerst dasjenige Prinzip, wodurch jene Erkenntniß überhaupt gesetzt ist, von denjenigen unterscheiden, welche die Gültigkeit und den Zusammenhang der einzelen philosophischen Erkenntnisse durch Ableitung der einen aus der andern vermitteln. Jenes ist ein Grund schlechtweg oder ein Sachgrund (principium essendi s. reale); diese sind Grundsätze oder Erkenntnißgründe (principia cognoscendi s. idealia) und gehen selbst erst aus jenem hervor; weshalb auch nicht ein und dasselbe Prinzip real und ideal zugleich sein kann.

§. 26.

Das Realprinzip.

Zum Realprinzipe der Philosophie konstituirt sich das philosophirende Subjekt selbst, indem es philosophirt. Es bedarf also dazu keiner

anderweiten Begründung oder Rechtfertigung, selbst dann nicht, wenn es sich in andrer Hinsicht als ein abhängiges Wesen betrachten müsste. Das Ich, wiefern es sich selbst oder auch irgend etwas Andres zum Gegenstande seiner Erkenntniß macht, macht sich ebendadurch schlechthin zum Grunde aller, folglich auch der philosophischen Erkenntniß. *)

*) Wer die Vernunft als das Realprinzip der Philosophie erklärt, sagt eigentlich dasselbe. Denn er meint eben das vernünftige Ich. Wer aber Gott dafür erklärt, giebt der Wissenschaft kein immanentes, sondern ein transzendentes Prinzip, und vergisst, daß die Wissenschaft, ehe sie von einem solchen Prinzipe auch nur reden kann, schon viele andre Fragen und vornehmlich die: Woher der Glaube an Gott? beantwortet haben muß.

§. 27.

Die Idealprinzipien.

Diese werden entweder Prinzipien der philosophischen Erkenntniß als eines Wissens überhaupt, oder Prinzipien derselben als eines wissenschaftlichen Wissens sein. In jener Hinsicht werden sie den Gehalt (materia), in dieser die Gestalt (forma) der Urwissenschaft bestimmmen. Wir nennen sie daher im ersten Bezuge materiale, im zweiten formale Idealprinzipien. *)

*) Die Materialprinzipien konstituiren, die Formalprinzipien reguliren die philosophische Erkenntniß. Daher könnte man jene auch die konstitutiven, diese die regulativen Grundsätze der Urwissenschaft nennen.

§. 28. a.

Die Materialprinzipien.

Unmittelbar gewiß ist für uns eigentlich

nur das, wessen sich jeder selbst mit unabweislicher Nothwendigkeit bewusst. Das Bewusstsein als eine Verknüpfung des Seins und des Wissens im Ich wird daher die Quelle aller Materialprinzipien der philosophischen Erkenntniß sein, und diese Prinzipien werden Sätze sein, welche nichts anders als Thatsachen des Bewusstseins ausdrücken. Das erste Geschäft des Philosophirenden wird sonach darin bestehen, die Thatsachen seines Bewusstseins rein aufzufassen und darzustellen, um den dadurch gewonnenen Erkenntnißstoff mittels einer fortgesetzten Analyse weiter zu bearbeiten. *)

*) Wenn auch die Philosophie als Wissenschaft mehr ist, als eine bloße Analyse des Bewusstseins, so gründet sie sich doch ihrem Gehalte nach auf eine solche Analyse. Das Bewusstsein allein bietet den Grundstoff zur philosophischen Erkenntniß dar, und die Sätze, welche diesen Grundstoff — allgemeine und nothwendige Thatsachen des Bewusstseins — ausdrücken, sind in der That erste, eines Beweises weder fähige noch bedürftige, die Philosophie nach ihrem Gehalte bestimmende, also materiale oder konstitutive Grundsätze der Urwissenschaft. Man muß nur nicht diese Wissenschaft auf einen, irgend eine einzele Thatsache des Bewusstseins bezeichnenden, Satz allein gründen wollen. Denn die Thatsachen des Bewusstseins sind unendlich mannigfaltig und jede kann dem Philosophirenden einen bestimmten Stoff zur weitern Bearbeitung darbieten. Vergl. die oben (§. 14. Anm.) angeführten Schriften von Reinhold, Dalberg und Neeb mit des Verf. Fundamentalphilosophie. §. 40—46.

§. 28. b.

Oberstes Materialprinzip.

Durch alle Thatsachen des Bewusstseins kündigt sich ein gewisses Thun an; denn was wir

Leiden nennen, ist nur eine gewisse Beschränkung des Thuns. Der Satz: Ich bin thätig, drückt daher die allgemeinste Thatsache des Bewusstseins d. h. das Gemeinsame aller besondern Thatsachen desselben aus, und ist sonach als das oberste Materialprinzip der philosophischen Erkenntniß zu betrachten. Dieses Prinzip aber hält die übrigen nicht in sich, sondern bloß unter sich. *)

*) Jedes Anschauen, Empfinden, Denken, Begehren, Verabscheuen, Wollen u. s. w. ist überhaupt ein Thun. Indem wir uns also bestimmter Anschauungen, Empfindungen, Gedanken, Begierden u. s. w. bewusst werden, werden wir uns unsrer Thätigkeit überhaupt bewusst. So gewiß jenes, so gewiß auch dieses. Wer obigen Satz leugnen wollte, müsste auch leugnen, daß er Bewusstsein habe und daß er eben — philosophire.

§. 29.

Die Formalprinzipien.

Je mannigfaltiger die Thatsachen des Bewusstseins sind, desto mehr bedarf die darauf sich gründende Erkenntniß der Einheit, um sich zur Wissenschaft zu erheben. Dieß ist aber nur möglich, wenn die Thätigkeiten, von welchen jene Thatsachen abhangen, sich auf Gesetze zurückführen lassen, wodurch eben die Einheit in jener Mannigfaltigkeit erkannt wird. Der Philosophirende wird also nicht bloß die Thatsachen seines Bewusstseins und die Thätigkeiten, deren er sich dadurch bewusst wird, sondern auch die Gesetze derselben so aufzufassen und darzustellen haben, daß er dadurch zu anderweiten Grundsätzen gelangt, welche die Gestalt oder den wissenschaftlichen Zusammenhang seiner Er=

kenntnisse bestimmen und ebendarum Formalprinzipien heißen. *)

*) Was wir Regelmäßigkeit oder Gleichförmigkeit in unsrer Thätigkeit nennen, ist nichts anders als die in der Mannigfaltigkeit derselben erkennbare Einheit, deren allgemeiner Ausdruck ein Gesetz heißt. Jedes Gesetz als solches ist etwas bloß Formales, wenn es gleich einen bestimmten Inhalt haben muß, da keine Form ohne irgend eine Materie bestehen kann. Die Formel aber, in welcher das Gesetz ausgesprochen wird, ist nur die wörtliche Darstellung desselben in einem Satze, der dann für andre Sätze wieder als Grundsatz oder Prinzip dienen kann. Solcher Formeln kann es gar viele geben, welche dem, was sie ausdrücken sollen, bald mehr bald weniger angemessen sind. Daher entsteht auch oft Streit über solche Formeln.

§. 30.

Oberstes Formalprinzip.

Auch die Thätigkeit des Philosophirens muß ihr Gesetz haben. Dieses aber giebt sich der Philosophirende selbst, indem er sich einen Zweck setzt, den er eben durch sein Philosophiren erreichen will. Jenes Gesetz fällt daher in das Gebiet der Freiheit. Wenn nun der Philosophirende seine gesammte Thätigkeit nicht bloß in ihrer Mannigfaltigkeit, sondern auch in ihrer Einheit kennen lernen will, so kann ihn wohl vernünftiger Weise diese Erkenntniß nur darum und sofern interessiren, weil und wiefern er dadurch auch seine gesammte Thätigkeit in durchgängige Einstimmung mit sich selbst zu bringen hofft. Indem er also eben diesen Zweck seines Philosophirens setzt, spricht er ihn zugleich als Gesetz für jeden Philosophirenden in der Formel aus:

Ich (der Philosophirende) suche **absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit** — und erhebt so diesen Satz zum **obersten Formalprinzipe** der Philosophie. *)

*) Da das Gesetz des Philosophirens in das Gebiet der Freiheit fällt, indem jeder den Zweck seines Philosophirens beliebig setzen kann: so lässt sich über das oberste Formalprinzip nie eine völlige Zusammenstimmung der Philosophen erwarten. Jeder macht es sich gleichsam aus absoluter Machtvollkommenheit. Wenn aber dabei nur nicht eine philosophirende Laune, sondern die philosophirende Vernunft selbst im Spiele ist: so lässt sich auch erwarten, daß der, an und für sich betrachtet, beliebige Zweck des Philosophirens mit dem nothwendigen Zwecke der Vernunft zusammenfallen werde. Die Erwartung aber, daß man je ein Prinzip der Philosophie erfinden oder entdecken werde, welches **real** und **ideal**, **material** und **formal** zugleich sei, und alle übrigen Sätze der Wissenschaft in sich **eingewickelt** halte, so daß es nur einer fortgesetzten **Entwickelung** desselben bedürfte, um die ganze Philosophie daraus abzuleiten, ist in sich selbst nichtig, wie schon aus dem Bisherigen erhellet (§. 25. und 27. Anm.).

Zweites Hauptstück.

Von dem absoluten Gränzpunkte des Philosophirens.

§. 31.

Die empirische Synthese.

Wiefern unser Bewusstsein ein bestimmtes ist, sofern ist im Ich ein bestimmtes Sein mit einem bestimmten Wissen verknüpft (§. 28. a). Diese Ver=

knüpfung fällt immer in eine bestimmte Zeitreihe, so daß ihr andre Verknüpfungen der Art theils vorausgehn theils nachfolgen; und unsre ganze Erfahrung erwächst aus einer unendlichen Menge solcher Verknüpfungen. Darum heiße diese erfahrungsmäßige Verbindung des Seins und des Wissens die empirische Synthese (synthesis a posteriori).

§. 32.

Die transzendentale Synthese.

Jede empirische Synthese setzt aber voraus eine transzendentale (synthesis a priori) d. h. eine ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens im Ich, wodurch das Bewusstsein selbst erst konstituirt wird. Denn wie könnten wir uns irgend eines Seienden in der Zeit bewusst werden, wenn nicht schon ursprünglich Sein und Wissen im Ich verknüpft wären? Diese Verknüpfung, als vorhergehend jeder besondern Thatsache des Bewusstseins und sie bedingend, kann auch die Urthatsache (factum originarium) des Bewusstseins heißen.

§. 33.

Der Gränzpunkt.

Die transzendentale Synthese ist schlechthin unerklärbar und unbegreiflich. Denn um sie erklären und begreifen zu können, müsste das Bewusstsein über sich selbst hinausgehn und seinen eignen Ursprung in der Zeitreihe nachweisen, welches unmöglich, weil man kein Bewusstsein vor dem Bewusstsein haben kann, und jede empirische Syn-

these immer auf die transzendentale als ihre ursprüngliche Bedingung zurückweist. Diese kann also selbst nicht anderswoher abgeleitet werden, um sie dadurch zu erklären und zu begreifen. Darum muß der Philosophirende jene transzendentale Synthese als den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens, durch dessen Ueberschreitung die Philosophie sich ins Leere (das Gebiet des Nichtbewusstseins) verliert und überschwenglich (transzendent) wird, freiwillig anerkennen. *)

*) Freiwillig ist diese Anerkennung, wieferne dem Philosophirenden nicht verwehrt werden kann, mit seiner Einbildungskraft jenen Gränzpunkt zu überfliegen, wenn er will, obgleich dann seine Ausbeute nichts als leere Träumerei sein wird. Nothwendig aber ist sie, sobald man klar eingesehn, daß das Bewusstsein, als Organ aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit, seinem Ursprunge nach oder genetisch selbst nicht wieder erklärt und begriffen werden kann. Alle angebliche Deduktionen dieser Art drehen sich daher im Kreise und vernichten sich selbst, indem sie gleichsam ein Bewusstsein ohne Bewusstsein konstruiren wollen.

§. 34.

Reales und Ideales.

Da wir das Sein, von dem wir wissen, nicht bloß auf uns selbst, sondern auch auf etwas außer uns beziehn, so legen wir Beiden — dem Ich und dem Nichtich (§. 16) — Realität bei; denn das Sein oder das, was ist, heißt eben das Reale. Wieferne wir aber unser Wissen darauf beziehn, legen wir ihm auch Idealität bei; denn das Wissen, oder die Vorstellung von dem, was ist, heißt eben das Ideale. Es fragt sich also,

wie verhält sich Reales und Ideales zu einander, und was berechtigt uns, beides auf einander zu beziehn?

§. 35.

Realismus und Idealismus.

Angenommen, es verhielte sich Reales und Ideales so zu einander, daß das Eine durch das Andre gesetzt, folglich Eins aus dem Andern philosophisch abzuleiten wäre: so könnten wir

1. das Reale als das Ursprüngliche oder Erste (Prius) setzen und daraus das Ideale als das Zweite (Posterius) abzuleiten suchen; oder

2. Das Ideale als jenes setzen und daraus das Reale als dieses abzuleiten suchen. Die erste Ansicht gäbe das System des Realismus, die zweite das des Idealismus. *)

*) Daß hier nur von den allgemeinen nnd wesentlichen Grundzügen dieser beiden Systeme die Rede sei, nicht von den besondern und zufälligen Gestaltungen, welche sie durch die Individualiiät ihrer Anhänger empfangen haben und die Geschichte der Philosophie nachweisen muß, versteht sich von selbst. Uebrigens vergl. außer den bereits oben (§. 14.) angeführten Schriften — namentlich dem Gespräche von Jacobi über Idealismus und Realismus — auch noch folgende:

Adam Weishaupt über Materialismus und Idealismus. A. 2. Nürnb. 1788. 8.

Molitor's Wendepunkt des Antiken und des Modernen, oder Versuch den Realismus mit dem Idealismus zu versöhnen. Frankf. a. M. 1805. 8.

Joh. Ant. Brüning's Gespräch: Die Versöhnung des Idealismus und (des) Materialismus, oder die Existenz äußerer Dinge. Münster, 1810. 8.

§. 36.

Der Realismus.

Wer das Reale als das Ursprüngliche oder Erste setzt, setzt eigentlich ein Reales ohne ein Ideales. Denn dieses soll erst hinterher aus jenem als eine ihm zukommende Bestimmung oder Art zu sein abgeleitet werden. Reales ohne Ideales wäre sonach bloße Materie d. h. ein raumerfüllendes Etwas, in welchem noch keine Spur von Vorstellung und Bewusstsein gefunden würde, sondern nur Ruhe und Bewegung, die sich nach nothwendigen Gesetzen der Anziehung und Abstoßung richteten. Der Realismus wäre daher nichts anders als Materialismus. Da sich aber nicht zeigen lässt, wie ein bloß materiales Ding sich selbst und andre solche Dinge vorstellen und dadurch ein Bewusstsein von sich und andern Dingen erhalten könne: so ist die Ableitung des Idealen aus dem Realen schon an sich unstatthaft, wenn man auch davon absehn wollte, daß ein solches System, streng durchgeführt, alle moralisch-religiosen Ideen für bloße Hirngespinnste erklären müsste. *)

*) Der konsequente Realismus läuft immer auf Materialismus, blinden Mechanismus oder Fatalismus, folglich auch Immoralismus und wo nicht Atheismus, so doch Pantheismus hinaus, er mag nun als Hylozoismus der Materie unmittelbar Leben, Vorstellung und Bewusstsein zuschreiben, oder als Organozoismus alles dieß erst mittels der Organisazion aus der Materie sich entwickeln lassen. Die jonischen Kosmophysiker, welche bald aus dem Wasser, bald aus der Luft, bald aus dem Feuer, bald aus der Erde, bald aus diesen vier Elementen zusammengenommen oder auch aus einem mittlern Elemente (zwischen Luft und Wasser) alles in der Welt, auch das Geistigste, hervorgehen ließen,

waren insgesammt solche Realisten, obwohl bald mit mehr bald mit weniger Konsequenz. Konsequenter findet man dieses System in folgenden Schriften durchgeführt:

Claude Adrien Helvétius, de l'esprit. Paris, 1758. 2 Bde. 8. 3 Bde. 12. Auch: Lond. 1784. 2 Bde. 12. Deutsch (von Joh. Gabr. Forkert): Liegn. u. Leipz. 1760. 8. A. 2. 1787. — Als Fortsetzung: Dess. Werk de l'homme. Lond. 1773. 2 Bde. 8. N. A. 1794. 4 Bde. 12. Deutsch: Bresl. 1774. 2 Bde. 8. N. A. 1785.

Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral. Lond. 1770. 2 Bde. 8. Deutsch (von K. G. Schreiter): Frankf. und Leipz. 1783. 2 Bde. 8. (Verf. ist nach Einigen Mirabaud, nach Andern La Grange, nach Andern Bar. von Holbach. Vielleicht haben die beiden Letzten gemeinschaftlichen Antheil daran, da jener in Holbach's Hause Erzieher war).

Ueberhaupt haben die französischen Philosophen (besonders die aus der Schule der Enzyklopädisten) mehre zum Theil sehr seichte Werke dieser Art (wie La Mettrie's histoire naturelle de l'ame — l'homme machine — l'homme plante — l'art de jouir — discours sur le bonheur etc.) geschrieben, die daher des Anführens nicht werth sind.

§. 37.

Der Idealismus.

Wer das Ideale als das Ursprüngliche oder Erste setzt, setzt eigentlich ein Ideales ohne ein Reales. Denn dieses soll erst aus jenem abgeleitet werden, indem nachzuweisen, wie und wodurch das Subjektive (die Vorstellungen) seine objektive Beziehung (auf Dinge als äußere Gegenstände) erhalte. Ideales ohne Reales wäre aber im Grunde Nichts, weil, alle Realität weggedacht, weder ein reales

Subjekt noch ein reales Objekt der Vorstellungen und des Bewusstseins übrig bleiben, mithin auch Vorstellung und Bewusstsein selbst wegfallen würden. Der Idealismus löste sich sonach in Nihilismus auf. Da sich nun überhaupt nicht zeigen lässt, wie ein Reales aus dem bloß Idealen hervorgehe, oder wie Vorstellungen von bestimmten realen Dingen möglich seien, wenn ursprünglich gar nichts Reales vorhanden: so ist die Ableitung des Realen aus dem Idealen schon an sich unstatthaft, wenn man auch davon absehn wollte, daß ein solches System, streng durchgeführt, die Speculazion mit dem Leben in unauflöslichen Zwiespalt setzen würde, weil man im Leben die Realität des Subjekts und Objekts der Handlungen immer voraussetzen muß. *)

*) Da ein sich in Nihilismus auflösendes System gar zu ungereimt wäre, so ist der Idealismus nie ganz konsequent gewesen, sondern gleichsam auf halben Wege stehn geblieben, indem er immer etwas Reales übrig ließ. So der mystische Idealismus Berkeley's, welcher die Vorstellungen von der Außenwelt durch Gott in der menschlichen Seele gewirkt werden lässt; so auch der egoistische Idealismus Fichte's, nach welchem das Ich selbst vermöge seiner produktiven Thätigkeit die objektiven Weltvorstellungen bewusstlos erzeugt und so zum Schöpfer seiner eignen Welt wird (Autotheismus). Selbst Schelling's späteres absolutes Identitätssystem lässt noch etwas Reales übrig, indem es das Absolute als etwas setzt, das weder bloß ideal noch bloß real, sondern beides zugleich sein, sich aber ursprünglich gleichsam auf dem Indifferenzpunkte befinden soll. Dieß ist aber nur ein höher gesteigerter oder verfeinerter Idealismus. Vergl. außer den oben (§. 14.) angeführten Schriften der so eben genannten Männer und außer den späterhin (§. 35.) ange-

führten anderweiten Schriften von Jacobi, Weishaupt u. A. auch noch:

Diet. Tiedemann's idealistische Briefe. Marb. 1799. 8. und die Antwort darauf von Joh. Chsti. Frdr. Dietz. Gotha, 1801. 8.

Plato und Aristoteles, oder der Uebergang vom Idealismus zum Empirismus. Amberg, 1804. 8.

Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer. Leipz. 1819. 8.

§. 38.

Der Synthetismus.

Sowohl der Realismus als der Idealismus verfährt willkürlich, indem jener das Reale, dieser das Ideale als sein Erstes setzt. Aber ebendadurch werden auch beide transzendent, indem sie die ursprüngliche Verknüpfung des Realen und des Idealen (wenigstens in Gedanken oder spekulativ) aufheben und somit den Gränzpunkt des Philosophirens überschreiten (§. 33.); weshalb sie auch nicht im Stande sind, das Eine (Reale oder Ideale) aus dem Andern wirklich abzuleiten (§. 35.), was sie doch müßten, wenn sie ihre Aufgabe lösen wollten. Der Philosophirende muß daher weder das Ideale aus dem Realen, noch dieses aus jenem ableiten wollen, sondern beides als ursprünglich gesetzt und verknüpft betrachten, mithin die transzendentale Synthese (§. 32.) als absoluten Gränzpunkt des Philosophirens anerkennen. Ein nach dieser Hauptansicht gebildetes System heißt daher mit Recht transzendentaler Synthetismus, und verhält sich zu den beiden vorigen, wie die Synthese zur These und Antithese. *)

*) Vergl. des Verfassers Schrift über die Methoden des Philosophirens und die Systeme

der Philosophie ꝛc. mit dessen Fundamentalphilos. §. 67.

§. 39.

Die Grundüberzeugungen.

Wenn Sein und Wissen oder Reales und Ideales ursprünglich verknüpft sind, also keinem von beiden die Priorität zukommt: so läſſt sich weder die Ueberzeugung des Menschen vom eignen Sein, noch die Ueberzeugung vom Sein andrer Dinge außer ihm, noch endlich die Ueberzeugung von der zwischen ihm und andern Dingen stattfindenden Gemeinschaft oder Wechselwirkung, wodurch Eins dem Andern sein Dasein unmittelbar ankündigt, beweisen; sondern diese drei, wesentlich und nothwendig mit einander verbundnen, Ueberzeugungen sind als ursprüngliche und unmittelbar gewisse zu betrachten, und liegen allen übrigen menschlichen Ueberzeugungen zum Grunde. *)

*) Wir mögen uns als erkennende oder als handelnde Wesen betrachten, so müssen wir in Bezug auf unsre Erkenntisse ein Subjekt, das erkennt, und ein Objekt, das erkannt wird, und in Bezug auf unsre Handlungen, ein Subjekt, welches handelt, und ein Objekt, welches behandelt wird, immer voraussetzen. Objektives und Subjektives, Reales und Ideales, Sein und Wissen, dringt sich uns überall auf als ein Gegensätzliches und Unterscheidbares, aber dabei auch als ein nothwendig auf einander Bezügliches und unzertrennlich Verbundnes. Die Philosophie müht sich vergeblich ab und wird zur leeren Spekulazion oder Phantasterei, wenn sie dieß nicht anerkennen, wenn sie Einheit ohne Zweiheit, oder Zweiheit ohne Einheit, an die Spitze ihres Systems stellt. Darum sagte schon Pythagoras: Monas und Dyas zugleich — nicht eine von beiden für sich — seien die Anfänge aller Dinge (*αρχαι των οντων*).

Drittes Hauptstück.

Von der ursprünglichen Form der Thätigkeit des Ichs.

---

§. 40.

Leidentlichkeit und Thätlichkeit.

Wir sind uns zuvörderst gewisser Bestimmungen bewusst, die wir als durch etwas Andres bewirkt oder veranlasst betrachten. Wir sind uns aber auch bewusst, daß wir in einem Andern gewisse Bestimmungen bewirken oder veranlassen können. Wir sind uns endlich bewusst, daß wir auch in uns selbst gewisse Bestimmungen hervorzubringen oder uns selbst zu bestimmen vermögen. Wir schreiben uns daher zu theils Leidentlichkeit (passivitas) oder Empfänglichkeit (receptivitas), theils Thätlichkeit (activitas) oder, im höhern Grade, Selbthätlichkeit (spontaneitas). Jene bedeutet das Negative, diese das Positive in unsrer Thätigkeit, wieferne beides nicht getrennt, sondern in der Thätigkeit selbst vereinigt ist, so daß diese als mehr oder weniger beschränkt erscheint.

§. 41.

Zweierlei Bestimmungen des Ichs.

Wie mannigfaltig und ins Unendliche wechselnd auch die Bestimmungen sein mögen, deren wir uns nach und nach bewusst werden, so muß doch die Möglichkeit, solche Bestimmungen in der Zeitreihe anzunehmen und hervorzubringen, schon im voraus oder ursprünglich in uns bestimmt sein. Es muß also gewisse ursprüngliche oder Ur-Bestimmun-

gen des Ichs geben, welch den entstandenen als Bedingungen ihrer Möglichkeit vorhergehen oder zum Grunde liegen, so daß diese aus jenen wissenschaftlich abzuleiten sind. Jene können auch transzendentale, diese empirische Bestimmungen heißen. Jene finden a priori, diese a posteriori statt. *)

*) Wenn wir uns z. B. Verstand und Willen beilegen und von denselben die Gedanken des Verstandes und die Entschlüsse des Willens unterscheiden, so sind jene als ursprüngliche, diese als entstandene Bestimmungen anzusehn, weil wir ohne Verstand nichts denken, und ohne Willen uns zu nichts entschließen könnten, das Zweite also durch das Erste bedingt ist.

§. 42.

Das reine Ich.

Die Urbestimmungen des Ichs sind die wesentlichen, allgemeinen und nothwendigen Elemente der menschlichen Natur; sie machen unser Wesen aus (constituunt essentiam hominis) und müssen daher bei allen Menschen auf gleiche Weise angetroffen werden. In ihnen muß unsre ursprüngliche Einrichtung oder Anlage (constitutio s. indoles originaria) bestehn. Ihr Inbegriff heißt auch das reine oder absolute Ich, mit dessen Erforschung sich die Philosophie vorzugsweise beschäftigt, während sie die Betrachtung des empirischen oder relativen Ichs der Anthropologie überlässt. *)

*) Das reine oder absolute Ich ist nichts anders, als die reine (ursprünglich bestimmte) Menschheit selbst. Da sich diese in keinem Menschen ungetrübt zeigt (wegen der unendlich mannigfaltigen und immerfort wechselnden empirischen Bestimmungen), so ist deren Auffassung und Darstellung allerdings schwierig.

Es gehört dazu eine eigne Gabe des Abstrahirens (Wegsehens vom bloß Empirischen) und Reflektirens (Hinsehens auf das Ursprüngliche) — was wir oben (§. 6.) ein Einkehren des Philosophirenden in und Aufmerken auf sich selbst nannten. Gleichwohl ist das reine Ich kein bloßer Begriff, kein bloßes Gedankending (abstractum) — wie in der Fundamentalphilosophie (§. 72. Aufl. 2.) gesagt worden — sondern in der That etwas sehr Reales. Seine Realität offenbart sich aber stets nur unter der Hülle des Empirischen. Der Verf. nimmt also jene frühere Behauptung hiedurch zurück — wie sie denn auch in der 3. Aufl. der Fundamentalphilosophie bereits berichtigt worden. — Da übrigens die reine Menschheit im geistigen oder Seelen-Leben am deutlichsten sich ausspricht, so nennen wir das Ich auch oft Geist, Seele, Gemüth, Intelligenz, obwohl diese Ausdrücke auf einen Gegensatz deuten, der erst tiefer unten erwogen werden kann. Vergl. §. 16.

§. 43.

Dreierlei Urbestimmungen des Ichs.

Die Urbestimmungen des Ichs sind die ursprünglichen Vermögen, Gesetze und Schranken seiner Thätigkeit. Denn es muß schon ursprünglich oder vor aller Erfahrung (a priori) in uns bestimmt sein.

1. die Möglichkeit überhaupt, auf gewisse Art thätig zu sein, der innere Grund oder Quell jeder besondern Art von Thätigkeit, deren wir uns nach und nach bewusst werden; a)

2. die Regel, nach welcher sich jede Art der Thätigkeit richtet, die Handlungsweise des Vermögens, wenn es wirklich thätig ist; b)

3. der Umfang jeder Art von Thätigkeit, der Wirkungskreis des Vermögens, wenn es nach jener Regel thätig ist c). Der Inbegriff dieser Urbestim-

mungen, welche nothwendig zusammengehören und von welchen alle entstandene oder erfahrungsmäßige Bestimmungen zuletzt abhangen müssen, heißt die Urform des Ichs oder die ursprüngliche Gestalt seiner Thätigkeit (forma agendi originaria). d)

a) Wenn wir uns z. B. gewisser Erkenntnisse bewusst sind, so muß die Möglichkeit solcher Erkenntnisse schon ursprünglich in uns bestimmt sein; diese Urbestimmung heißt daher Erkenntnissvermögen. Das Vermögen des Ichs ist allerdings im Grunde nur Eins; wenn sich aber im Bewusstsein eine Mannigfaltigkeit oder verschiedne Arten von Thätigkeit ankündigen sollten, so wird sich auch das Eine Grundvermögen in eine Mehrheit besondrer Vermögen auflösen lassen. Vermögen heißen auch Fähigkeiten und Kräfte, je nachdem sie sich mehr als Empfänglichkeit oder als Thätlichkeit zeigen (§. 40). Fertigkeit ist ein schon entwickeltes und ausgebildetes Vermögen. Alle Vermögen sind in gewisser Hinsicht Naturgaben, natürliche Anlagen oder Talente; im engern Sinne aber nennt man nur das empirisch und individual ausgezeichnete Vermögen so. Ein durch eigenthümliche Produktivität von Natur ausgezeichnetes Vermögen heißt genial oder schlechtweg Genie (genius, ingenium) und ist in seinen Erzeugnissen original und exemplarisch — ein Mustergeist.

b) Ist ein Erkenntnissvermögen gegeben, so muß auch die Regel seiner Wirksamkeit oder seine Handlungsweise ursprünglich bestimmt sein; diese Urbestimmung heißt daher ein Erkenntnissgesetz oder, wiefern auch hier eine Mannigfaltigkeit sich zeigen sollte, Erkenntnissgesetze. Die gesetzmäßige Wirkungsart eines Vermögens heißt auch vorzugsweise dessen Form, oder, in der Mehrzahl, Formen.

c) Ist das Erkenntnissvermögen an Gesetze gebunden, so muß auch ebendadurch sein Umfang oder Wirkungskreis ursprünglich bestimmt sein; diese Urbestimmung heißt die Erkenntnissschranke oder, in der Mehr-

zahl, Erkenntnißschranken. Mit a ist also auch b und c gegeben.

d) Das Bewusstsein dieser Form (hier weiter als unter b genommen) ist nicht das gemeine oder natürliche Bewusstsein, sondern ein wissenschaftliches oder künstliches (durch die Kunst des Philosophirens hervorgebrachtes, das daher auch er- oder verkünstelt sein kann). Als Bewusstsein des reinen Ichs von sich selbst betrachtet heißt es auch das reine Selbbewusstsein.

§. 44.

Vorstellungsvermögen.

Wir finden in uns zuerst eine Thätigkeit, die bloß innerlich (immanent) ist, indem wir uns irgend etwas vorstellen und es durch unsre Vorstellungen erkennen können. Durch diese Thätigkeit wird daher nur etwas Subjektives erzeugt, wenn es sich auch auf ein Objektives beziehen mag, das dadurch im Ich vergegenwärtigt oder abgebildet wird. Eine solche Thätigkeit heißt auch ideal oder theoretisch, und die Quelle derselben das theoretische Vermögen, welches demnach nichts anders als das Vorstellungsvermögen ist. Wiefern aber die Vorstellungen zu wirklichen Erkenntnissen von bestimmten Gegenständen erhoben werden können, heißt es auch das Erkenntnissvermögen.

§. 45.

Bestrebungsvermögen.

Wir finden in uns ferner eine Thätigkeit, die auch äußerlich (transeunt) ist, indem wir nach irgend etwas streben und dieser Bestrebung zufolge

auch handeln können. Durch diese Thätigkeit wird etwas Objektives hervorgebracht, wenn es sich gleich auf ein Subjektives beziehen mag, das dadurch verwirklicht oder ausgeführt wird. Eine solche Thätigkeit heißt auch real oder praktisch, und die Quelle derselben das praktische Vermögen, welches folglich nichts anders ist als das Bestrebungsvermögen. a) Wiefern aber die Bestrebungen in wirkliche Handlungen mit Bezug auf bestimmte Gegenstände übergehen können, heißt es auch das Handlungsvermögen. b)

a) Begehrungsvermögen ist kein so angemessner Ausdruck, da die Bestrebungen des Ichs sich sowohl als Begehrungen (appetitiones) wie auch als Verabscheuungen (aversationes) ankündigen können.

b) Handeln im weitern Sinne heißt oft auch so viel als thätig sein oder wirken überhaupt, im engern Sinne aber bedeutet es das Verwirklichen eines bestimmten Zweckes. So hier, wie überall, wo dem Erkennen das Handeln, der Theorie die Praxis entgegengesetzt wird.

§. 46.

Leben — Gefühl.

Vorstellungen und Bestrebungen stehn in beständiger Wechselbestimmung und machen das eigentliche (geistige) Leben des Menschen aus; denn ein Wesen lebt in diesem höhern Sinne nur dann, wenn es nicht bloß ist, sondern auch sich seines Seins bewusst ist; es ist sich aber dessen nur insoferne bewusst, als es, wenn auch noch so dunkel, etwas vorstellt und nach etwas strebt (die Welt in sich aufzunehmen und nach sich zu gestalten oder sich in irgend einem Bezuge zu unterwerfen sucht). Dadurch

berührt es gleichsam sich selbst; es fühlt sein Dasein. Darum heißen auch die Vorstellungen und Bestrebungen, so lange sie nicht als solche bestimmt hervortreten, sondern nur als dunkle Lebensregungen zum Bewusstsein gelangen, Gefühle. Ein besondres Gefühlsvermögen aber anzunehmen, als ein Mittleres zwischen Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen, ist völlig unstatthaft. Denn ein Vermögen, das zwischen der immanenten und transeunten Richtung des Ichs gleichsam in der Mitte schwebte, wäre völlig indifferent und könnte sich nie äußern; es wäre ein nichtsvermögendes Vermögen, also = 0. *)

*) Es ist nur der deutschen Sprache eigen, gewisse Bestimmungen des Vorstellungs- oder Bestrebungsvermögens (Empfindungen, Neigungen, Affekten, Leidenschaften 2c.) auch Gefühle zu nennen, weil das körperliche Gefühl, welches in Bezug auf gewisse Organe auch Getast heißt, dabei oft im Spiele ist. Griechen und Römer nannten diese Gefühle schlechtweg αισθησεις, sensus oder sensa animi, auch παθη, affectiones animi. So auch im Französischen und Englischen sentiments, affections. Wollte man durchaus ein Gefühlsvermögen annehmen, so müsste man es als das Eine Grundvermögen betrachten, aus welchem sich das Vorstellungsvermögen und das Bestrebungsvermögen, sammt allen übrigen aus diesen beiden wieder abzuleitenden Vermögen, wie aus ihrer gemeinschaftlichen Wurzel entwickeln. Dann dürft' es aber nicht, wie gewöhnlich, in die Mitte zwischen Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen gestellt werden. — Vergl. J. G. E. Maaß, Versuch über die Gefühle, besonders die Affekten. Halle u. Leipzig, 1811. u. 1812. 2 Thle. 8.

W. T. Krug's Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens. Königsberg, 1823. 8.

H. F. Richter über das Gefühlsvermögen; eine

Prüfung der Krug'schen Schrift ꝛc. Leipzig, 1824. 8.
F. E. Beneke's Skizzen zur Naturlehre der Gefühle. Göttingen, 1825. 8.
In K. W. Stark's Beiträgen zur psychol. Anthropol. u. Pathol. (Weimar, 1825. 8.) wird unterschieden 1. Erkenntniß-Gefühl, welchem die Kopf-Affekten, 2. Willens-Gefühl, welchem die Brust-Affekten, und 3. Gefühls-Gefühl, welchem die Bauch-Affekten entsprechen sollen. Vermuthlich giebt es aber noch 4. ein Gefühls-Gefühls-Gefühl, welchem die Geschlechts-Affekten entsprechen dürften. — In manchen philosophischen Schriften ist auch von einer Oekonomie und Taktik der Gefühle die Rede. Gewiß wird man nun auch bald von einer Arithmetik und Geometrie der Gefühle sprechen hören. Wie man also bisher Gefühls-Philosophen in großer Menge gehabt hat, so wird man künftig auch Gefühls-Oekonomen, Gefühls-Taktiker, und sogar Gefühls-Mathematiker haben. Herrliche Aussicht für die Wissenschaften!

§. 47.

Sinnliches Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen.

Wenn wir unsre Thätigkeit auf der untersten Stufe betrachten, so zeigt sie sich als Sinnlichkeit (sensualitas). Das Ich hat sich dann noch nicht losgerissen von dem, was es vorstellt oder erstrebt, und darüber erhoben; sein Vorstellen oder Streben ist ein unmittelbares. Das Vorstellungsvermögen heißt dann schlechtweg der Sinn (sensus), das Bestrebungsvermögen aber der Trieb (instinctus).

§. 48.

Der Sinn.

Der Sinn (die theoretische Sinnlichkeit) äußert

sich im Wahrnehmen d. h. im unmittelbaren Auffassen eines Gegebnen durch die Vorstellung, und heißt daher auch selbst das Wahrnehmungsvermögen (facultas percipiendi). Das Wahrnehmen aber ist bald ein Anschauen bald ein Empfinden, je nachdem bei der Vorstellung des Gegebnen das Gegenständliche (die Beschaffenheit des Objekts) oder das Unterständliche (der Zustand des Subjekts) im Bewusstsein stärker hervortritt. Darum heißt der Sinn auch Anschauungs- und Empfindungsvermögen (facultas intuendi et sentiendi). Anschauungen (intuitiones) und Empfindungen (sensationes) sind also sinnliche Vorstellungen, welche sich nur durch das Uebergewicht der Objektivität oder Subjektivität unterscheiden, weshalb beide Ausdrücke oft vertauscht werden. Empfindungen heißen auch Gefühle (§. 46). Da nun der Sinn nur zufolge einer Erregung thätig ist, welche man den Eindruck oder das Affizirtwerden nennt; und da jene Erregung von außen oder von innen kommen kann, so daß wir im ersten Fall etwas als außer uns und im zweiten etwas als in uns wahrnehmen: so lässt sich auch der Sinn selbst in den äußern und innern eintheilen.*)

*) Der Sinn ist also in beiden Fällen derselbe; nur der Punkt, von welchem aus die Erregung kommt, ist verschieden. Körperlich aber lassen sich mehre Sinne unterscheiden, weil die Thätigkeit des Sinnes an eine Mehrheit von Organen gebunden. Die Zahl derselben ist jedoch unbestimmbar. Denn selbst in Ansehung des äußern Sinnes ist die bekannte Fünfzahl (Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl oder Getast) nicht erschöpfend. Die Organe des innern Sinnes (die innern Sinnesorgane) aber sind uns in ihrer Einzelheit unbekannt, wiewohl es keinem Zweifel

unterliegt, daß das Gehirn, als ein Gemeinorgan (sensorium commune) gedacht, selbst wieder in eine Mehrheit von Organen zerfalle. S. außer den zahlreichen Schriften über Gall's Gehirn- und Schädellehre besonders: Recherches sur le système nerveux en général et sur celui du cerveau en particulier. Par *Gall* et *Spurzheim*. Paris, 1809. 4. Desgleichen: Karl Gust. Carus's Versuch einer Darstellung des Nervensystems und insbesondre des Gehirns, nach ihrer Bedeutung, Entwickelung und Vollendung im thierischen Organismus. Leipzig, 1814. 4.

§. 49.

Der Trieb.

Der Trieb (die praktische Sinnlichkeit) äußert sich durch ein unmittelbares Streben in Bezug auf das, was ihn erregt. Jenes Streben aber ist bald ein Hinstreben des Ichs, um sich mit etwas zu vereinigen, und heißt dann Begehren, bald ein Wegstreben, um sich von etwas zu entfernen, und heißt dann verabscheuen. In der ersten Hinsicht heißt der Trieb selbst Begehrungsvermögen (facultas appetendi), in der zweiten Verabscheuungsvermögen (facultas aversandi). Das Begehrte erscheint dem Ich als angemessen zur Befriedigung seines Triebes (angenehm) und versetzt es daher, wenn es dessen theilhaftig geworden, in einen behaglichen Zustand (Lust, Vergnügen, Wonne). Das Verabscheute aber erscheint dem Ich als unangemessen zur Befriedigung seines Triebes (unangenehm) und versetzt es daher, wenn es dessen, ungeachtet seines Widerstrebens, theilhaftig geworden, in einen unbehaglichen Zustand (Unlust, Misvergnügen, Schmerz). Empfindungen dieser Art heißen Lustgefühle oder Unlust-

gefühle (§. 48.) Da also der Trieb in doppelter Richtung thätig ist, so zeigt er sich in der einen als Neigung (inclinatio) in der Andern als Abneigung (declinatio). *)

*) Betrachtet man den Trieb in der Mannigfaltigkeit seiner Richtungen auf gewisse Gegenstände, so erscheint er als eine Mehrheit von Trieben (Nahrungstrieb, Fortpflanzungstrieb ꝛc.). Daraus entwickeln sich dann bestimmte Neigungen (Neigung zum Trunke, zum andern Geschlechte ꝛc.). Eine herrschende Neigung dieser Art heißt auch ein Hang oder eine Sucht. Manche dieser Neigungen entwickeln sich aber nicht aus dem bloßen Triebe, sondern setzen ein höheres Ziel des Strebens voraus, z. E. die Ehrsucht, die Herrschsucht ꝛc.

§. 50.

Verständiges Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen.

Wenn wir unsre Thätigkeit auf einer höhern Stufe betrachten, so zeigt sie sich als Verständigkeit (intellectualitas). Das Ich vermag nämlich sich in seinem Vorstellen sowohl als in seinem Streben von dem durch die erste Erregung Dargebotnen zu trennen und über dasselbe zu erheben; sein Vorstellen oder Streben wird dann ein mittelbares. In theoretischer Beziehung heißt nun sein Vermögen schlechtweg der Verstand (intellectus), in praktischer der Wille (voluntas).

§. 51.

Der Verstand.

Der Verstand äußert sich im Denken als einem mittelbaren Vorstellen, und heißt daher auch

das Denkvermögen (facultas cogitandi). Er stellt nämlich die Gegenstände nur vor mittels gewisser Merkmale (notae), die er als ein Mannigfaltiges gegebner Vorstellungen zu einer höhern Einheit des Bewusstseins verknüpft. Die dadurch erzeugte Vorstellung heißt daher Begriff (notio, conceptus) und kann eine Mehrheit von Dingen unter sich befassen, während die sinnliche Vorstellung nur auf Einzeles sich bezieht und mit demselben gleichsam verschmolzen ist (concreta est). Der Begriff aber stellt nur vor, was mehren Dingen gemeinsam ist oder sein kann, und ist daher mehr oder weniger abgezogen (abstracta est). Wegsehn vom Eigenthümlichen, wodurch sich die Einzelwesen (individua) unterscheiden, und Hinsehn auf das Gemeinschaftliche, woraus die Arten und Gattungen (species et genera) hervorgehn — abstrahere et reflectere — sind nothwendig verbundne Thätigkeiten des Verstandes, der ebendarum auch das Abstrakzions- und Reflexionsvermögen heißt. *)

*) Die Thätigkeit des Verstandes setzt die des Sinnes voraus d. h. das Ich muß irgend etwas angeschaut und empfunden haben, bevor es Begriffe bilden kann. Indem es nun diese Begriffe wieder auf die Gegenstände bezieht und sie dadurch von einander unterscheidet (indem ich z. B. denke: Dieses ist ein Thier und jenes eine Pflanze): so erkennt es dieselben. Sinn und Verstand zusammengenommen sind also das eigentliche Erkenntnissvermögen (facultas cognoscendi). Doch kann man auch jenen das niedere, diesen das höhere Erkenntnissvermögen nennen. Wieferne der Verstand Begriffe durch Verknüpfung von Merkmalen bildet, ist er ein synthetisches Vermögen; ein analytisches aber, wiefern er das ursprünglich Verknüpfte wieder auflösen oder zergliedern kann.

§. 52.

Der Wille.

Der Wille äußert sich im Wollen als einem mittelbaren Streben. Er strebt nämlich nach etwas nur darum und sofern, weil und wiefern es als gut gedacht wird. Was als bös gedacht wird, wird also nicht gewollt, ob es gleich begehrt werden kann, wenn es als angenehm erscheint (§. 49). Dadurch kann aber auch das Böse den Schein des Guten anehmen und so ein Gegenstand des Willens werden. Es lässt sich nämlich etwas als gut oder bös denken sowohl in Bezug auf den Trieb, dem es Befriedigung zu versprechen scheint oder nicht, wo es nur verhältnissmäßig (relative) gut und bös, oder nützlich und schädlich heißt; als auch unabhängig vom Triebe oder an sich, wo es schlechthin (absolute) gut und bös, oder ehrbar und schändlich, auch sittlich und unsittlich heißt. In der ersten Hinsicht zeigt sich der Wille nur als ein durch den Verstand geleiteter Trieb, in der zweiten als ein vom Triebe völlig unabhängiges praktisches Vermögen, das daher als frei gedacht wird. *)

*) Der Trieb muß das Angenehme begehren und das Unangenehme verabscheuen; er steht unter den Gesetzen der Naturnothwendigkeit. Reflektirt man nun auf das Verhältniß der Dinge zum Triebe d. h. betrachtet man sie in Ansehung ihrer Wirkungen als Mittel zum Angenehmen oder Unangenehmen, mithin als nützlich oder schädlich: so wird man das Nützliche als ein Relativgutes wollen und das Schädliche als ein Relativböses nicht wollen, aber unter der Herrschaft des Triebes, mithin nicht frei. Ein solcher Wille ist nur ein verständiger, gleichsam sehender Trieb (als Gegensatz des bloßen, gleichsam blinden Triebes).

Giebt es aber ein Absolutgutes und kann der Wille danach streben, ohne Rücksicht auf die Folgen für den Trieb, so ist er allerdings in dieser Beziehung als frei zu denken — worüber tiefer unten das Weitere. Uebrigens heißt der Wille auch Willkür (arbitrium), wiefern er zwischen entgegengesetzten Bestimmungen wählen (küren) kann. Wohl, Wahl, wollen (gleichsam wohlen) und wählen sind daher in ihrer Abstammung verwandt.

§. 53.

Vernünftiges Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen.

Wenn wir unsre Thätigkeit auf ihrer höchsten Stufe betrachten, so zeigt sie sich als Vernünftigkeit (rationalitas). Das Ich vermag nämlich auch das in sich selbst Vollendete und von allen sinnlichen Bedingungen Unabhängige — das Absolute oder Unbedingte — als einen Gegenstand des reinen Denkens und Wollens zu setzen und so Ideen zu entwerfen, welche weit mehr zu vernehmen geben, als der Verstand durch seine, immer im Sinnlichen und Endlichen befangenen, Begriffe fassen kann. Darum heißt dieses Vermögen die Vernunft, die sowohl theoretisch als praktisch wirken kann, und die ihr in beiderlei Hinsicht eigenthümliche Thätigkeit das Idealisiren. *)

*) Alle Ideale stammen aus der Vernunft, weil sie an sich etwas Unendliches sind, weshalb sie sich auch im Endlichen entweder gar nicht oder nur unvollkommen und annäherungsweise darstellen lassen. Das ist auch der einzige spezifische Unterschied des Menschen von den übrigen Thieren, die nicht des geringste Streben nach dem Idealischen zeigen und ebendarum auch keine innere Vervollkommnungsfähigkeit (Perfektibilität) haben. Alle andern Unterschiede, die nicht Folgen der Vernünftigkeit, sind nur gradual. Daher kann man

einigen Thieren wohl einen Grad von Verstand oder etwas Verständiges (analogon intellectus), aber nicht einen Grad von Vernunft oder etwas Vernünftiges (analogon rationis) beilegen. Hieraus erhellet zugleich, daß es unrichtig, Verstand und Vernunft als gleichgeltend für Denkvermögen oder höheres Erkenntnissvermögen zu brauchen, wiewohl diese weitere Bedeutung jener Ausdrücke nicht ungewöhnlich. — Vergl. Weiller's Schrift: Verstand und Vernunft. München, 1807. 8. und Salat's Schrift: Vernunft und Verstand. Tübingen, 1808. 8.

§. 54.

Theoretische Vernunft.

Die Vernunft, als theoretisches Vermögen, setzt ein Absolutes in Ansehung des Erkennens. Hieraus entspringt das Ideal der vollendeten Wissenschaft d. h. eines Inbegriffs von Vorstellungen und Erkenntnissen, welche durchgängig mit einander einstimmen, folglich allgemeingültig für jedes mit Vernunft vorstellende und erkennende Wesen oder absolut-wahr sind. Um dieses Ideal zu verwirklichen, soweit es für eine beschränkte Vernunft möglich, stellt sie allgemeine und nothwendige Denkgesetze auf, welche daher Prinzipien der theoretischen Vernunft heißen und als Naturgesetze (leges naturales s. physicae) zu betrachten sind, weil die Natur nur insoferne für uns erkennbar sein kann, als sie das Gepräg einer allgemeinen und nothwendigen Gesetzlichkeit trägt, gleich als wäre sie das Werk einer ursprünglich gesetzgebenden Vernunft. *)

*) Darum heißt auch unsre Vernunft philosophirend, wieferne sie in der Philosophie das Ideal einer vollendeten Wissenschaft zu verwirklichen sucht (§. 7). Daß sie es aber nie verwirklicht, ist Folge der Beschränkt-

heit unsrer Vernunft. Sie findet daher nie die reine und ganze (absolute) Wahrheit, sondern immer nur eine mit mehr oder weniger Irrthum vermischte, und dieser verräth sich eben dadurch, daß wir es nie bis zur durchgängigen Einstimmung unsrer Vorstellungen und Erkenntnisse bringen; weshalb eine stets wiederholte Prüfung nöthig ist.

§. 55.

Praktische Vernunft.

Die Vernunft, als praktisches Vermögen, setzt ein Absolutes in Ansehung des Handelns. Hieraus entspringt das Ideal der vollendeten Sittlichkeit oder sittlichen Vollkommenheit d. h. eines Inbegriffs von Bestrebungen und Handlungen, welche durchgängig mit einander einstimmen, folglich allgemeinthunlich für jedes mit Vernunft strebende und handelnde Wesen oder absolut-gut sind. Um dieses Ideal zu verwirklichen, soweit es für eine beschränkte Vernunft möglich, stellt sie allgemeine und nothwendige Willensgesetze auf, welche daher Prinzipien der praktischen Vernunft heißen und als Sittengesetze (leges morales s. ethicae) zu betrachten sind, weil die Sitten nur insoferne durchaus gebilligt werden können, als sie das Gepräg einer allgemeinen und nothwendigen Gesetzlichkeit tragen, gleich als wären sie geboten von einer ursprünglich gesetzgebenden Vernunft. *)

*) Die Sitte oder Gesittung ist Ausdruck der Gesinnung d. h. des innern Strebens, aus welchem die Handlungen entspringen. Eine absolut-gute Gesinnung würde also auch eine absolut-gute Gesittung, mithin durchaus einstimmige Sitten bewirken. Der Widerstreit der Sitten ist daher immer ein Beweis, daß

wir nicht rein und ganz (absolut) gut sind, sondern das Gute, was wir etwa besitzen, mit mancherlei Bösem vermischt ist; weshalb wir immer besser werden sollen.

§. 56.

Grundvermögen des Ichs.

Unser gesammtes Wirkungsvermögen, aus welchem das eigentliche Leben des Menschen (§. 46) hervorgeht, kündigt sich demnach dem reflektirenden Selbbewusstsein in verschiednen einander übergeordneten Wirkungskreisen oder Sphären an, wodurch es sich selbst gleichsam steigert oder potenzirt. Diese Potenzen unsrer Wirksamkeit heißen Sinnlichkeit (§. 47), Verständigkeit (§. 50) und Vernünftigkeit (§. 53). Werden diese nun als vorstellende und strebende Vermögen oder in theoretischer und praktischer Beziehung (§. 44 und 45) betrachtet, so entwickeln sich aus dieser Ansicht sechs Grundvermögen des Ichs, nämlich in der untersten Sphäre: Sinn und Trieb (§. 48 und 49); in der mittlern: Verstand und Wille (§. 51 und 52); in der höchsten: Theoretische und praktische Vernunft (§. 54 und 55). Auf diese Grundvermögen müssen sich dann alle übrige Vermögen, welche wegen gewisser besondrer Modifikazionen unsrer Thätigkeit etwa noch angenommen werden, zurückführen lassen. Nennt man daher jene, Vermögen der ersten Ordnung (facultates primariae), so können diese, Vermögen der zweiten Ordnung (facultates secundariae) heißen. *)

*) Da das Zerspalten unsers Wirkungsvermögens keine Gränze hat, weil jeder besondern Modifikazion unsrer

Thätigkeit ein besondres Vermögen zugewiesen werden kann, wie es auch in der sogenannten Erfahrungsseelenlehre zu geschehen pflegt: so ist keine vollständige Aufzählung der Vermögen vom zweiten Range möglich. Wir wollen also nur einige beispielsweise namhaft machen. Hieher gehört nämlich

1. Die Einbildungskraft (imaginatio). Alles Vorstellen ist eigentlich ein Einbilden oder Insichbilden des Geistes. Einbildungen in engerer Bedeutung aber sind die Vorstellungen des innern Sinnes, durch welche entweder ein abwesendes Aeußere oder gar nichts Aeußeres vorgestellt wird. Die Einbildungskraft ist also der innere Sinn selbst, wiefern er entweder das Abwesende mit anschaulicher Klarheit vergegenwärtigt (wiederholende oder reproduktive E.) oder etwas gestaltet, dem nichts Wirkliches entspricht (schöpferische oder produktive E.). Diese heißt auch Dichtungsvermögen oder Phantasie, wiewohl der letzte Ausdruck oft die Einbildungskraft überhaupt bezeichnet.

2. Gedächtniß (memoria). Auch dieses ist innerer Sinn, wiefern er nämlich alles in sich aufnimmt und aufbewahrt, was ihm dargeboten wird, es sei Bild oder Gedanke oder auch nur ein Zeichen von beiden, wie das Wort.

3. Erinnerungskraft (reminiscentia). Diese ist Gedächtniß mit der besondern Bestimmung gedacht, daß es das Aufbewahrte auch wieder hervorzurufen und als das Frühere anzuerkennen vermag.

4. Urtheilskraft (vis judicandi). Ist nichts anders als das Denkvermögen, wieferne das Denken in der Urtheilsform erscheint, wovon die Logik weiter handelt. — Hieher gehört auch der Scharfsinn als Unterscheidungsvermögen, der Witz als Vergleichungsvermögen, der Tiefsinn als Durchdringungsvermögen, und das Sprachvermögen als ein mittels gewisser Organe sich äußerndes Denkvermögen. — Ueberhaupt wird das Verhältniß der Vermögen vom zweiten Range zu den Grundvermögen durch alles Folgende noch klarer einleuchten.

§. 57.

Die Urvernunft.

Wiewohl unsre Vernunft sich selbst als gesetzgebend betrachten muß, und zwar an und für sich (Autonomie), so daß sie ihre Gesetze nicht von einem andern ihr untergeordneten Vermögen empfangen kann, weil diese fremdartige Gesetzgebung (Heteronomie) die Würde der Vernunft als höchster Potenz unsers Wesens vernichten würde: so muß sie doch zugleich eingestehn, daß sie nur eine endliche oder beschränkte Kraft ist, welche in der Idee einer unendlichen oder unbeschränkten Vernunft allein ihr höchstes Richtmaß suchen und finden kann. Diese ursprünglich gesetzgebende oder Urvernunft wäre sonach der Urquell aller Natur- und Sittengesetze, aller Wahrheit und Güte (§. 54 und 55), mit einem Worte, das Absolute im strengsten Sinne (*κατ᾿ εξοχην*), und unsre Vernunft vernähme in ihren eignen Gesetzen nur die Stimme jener höchsten Vernunft oder wäre nur die Auslegerin von den Urgesetzen derselben. *)

*) Ob diese Idee mehr als bloße Idee, wird sich tiefer unten zeigen. Uebrigens heißt das Bewußtsein jener Gesetze als Sittengesetze und des Verhältnisses unsrer Handlungen zu denselben das Gewissen (conscientia scil. moralis seu boni et mali).

§. 58.

Innere Freiheit.

Da die praktische Vernunft durch ihre Gesetzgebung dem Willen gebietet, was geschehen soll, weil es schlechthin gut, mithin an sich selbst Pflicht ist: so muß der Wille frei sein d. h. sich unab-

hängig von den Naturgesetzen des Triebes aus reiner Achtung gegen das Vernunftgebot zur Befolgung desselben selbst bestimmen können (§. 52). Die Sittengesetze heißen daher auch Freiheitsgesetze. Wiewohl nun diese Vereinigung der Naturnothwendigkeit mit der Freiheit in Einem Subjekte (das aber doch in dieser Hinsicht als ein doppeltes Wesen, nämlich als ein sinnliches und ein sittliches, betrachtet wird) unbegreiflich ist: so muß sie doch als wirklich angenommen werden, weil nur unter dieser Bedingung ein sittliches Handeln und alles, was damit nothwendig zusammenhangt (Verdienst, Schuld, Zurechnung, Belohnung und Strafe), möglich ist. Wir glauben daher praktisch, daß wir frei sind, ob wir es gleich nicht theoretisch einsehn und beweisen können. *)

*) Die natürliche Nothwendigkeit (necessitas physica) die uns als sinnliche Wesen überall umschließt, ist ein Müssen, die sittliche Nothwendigkeit (necessitas ethica) aber, die uns als moralische Wesen angeht, ist ein Sollen, welches einen freien Gehorsam fodert, also auch das Können voraussetzt. Denn zum Unmöglichen kann die Vernunft — weder die unsrige, noch die ursprünglich gesetzgebende — nicht verpflichten (ad impossibilia nemo obligatur). Der praktische Glaube an die Freiheit ist also eigentlich ein Handeln mit der vollen (obwohl von aller Spekulazion unabhängigen und daher auch durch dieselbe unerschütterlichen) Ueberzeugung, daß unser Wille frei ist. Ein unmittelbares Bewusstsein haben wir nur von unsrer Selbbestimmbarkeit (spontaneitas), aber nicht von der Freiheit (libertas) in der Bestimmung unsres Selbst; denn diese könnte immer innerlich nothwendig sein, wenn der Wille nicht frei wäre. Daß er es sei, verbürgt also nur die praktische Gesetzgebung der Vernunft.

§. 59.

Aeußere Freiheit.

Der Mensch als vernünftiges und freies Wesen ist eine Person d. h. ein Selbzweck (ens autoteles) oder ein Wesen, welches sich die Zwecke seiner Thätigkeit selbst setzen und vermöge dieser ursprünglichen Würde nicht gestatten kann, daß es von andern Wesen als bloßes Mittel für ihre Zwecke gebraucht werde. Darum ist der Mensch nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich, d. h. im Verhältnisse zu andern Menschen, frei; und ebendarum hat er das Recht zu thun und zu lassen, was er will, wenn er nur dabei eben diese persönliche Würde Andrer anerkennt. Jedem Menschen kommt also in dieser Wechselbeziehung ein Freiheitskreis (sphaera libertatis) zu, welcher auch sein Rechtsgebiet (regio juris) heißt. Ein Wesen aber, welches wegen Mangels der Vernunft und Willensfreiheit die Zwecke seiner Thätigkeit nicht sich selbst zu setzen vermag, ist bloße Sache d. h. ein Anderzweck (ens heteroteles) oder Mittel für die Zwecke vernünftiger und freier Wesen. *)

*) Kürzer kann man sagen: Die Person ist ein Subjekt der Freiheit, die Sache aber ein Objekt der Freiheit für die Subjekte derselben. Wenn (nach §. 53. Anm.) kein Wesen auf der Erde, außer dem Menschen, Vernunft hat, so hat auch keins derselben Rechte und Pflichten. Autonomie ist mit Autotelie, und Heteronomie mit Heterotelie nothwendig verknüpft.

Viertes Hauptstück.

Von dem höchsten und letzten Zwecke unsrer Thätigkeit.

---

§. 60.

Zweck und Endzweck.

Wenn jede einzele Thätigkeit eines vernünftigen Wesens einen Zweck hat, so muß auch die gesammte Thätigkeit desselben einen solchen haben, und dieser muß so beschaffen sein, daß alle übrige Zwecke ihm untergeordnet oder auf ihn als Mittel bezogen werden können, damit sie einander nicht widerstreiten. Darum heißt derselbe der höchste und letzte Zweck (finis summus et ultimus) der Zweck der Zwecke (finis finium) der Endzweck (finis finalis) auch der Zweck schlechthin (finis absolutus, *το τελος κατ᾽ εξοχην*). Da nun jeder Zweck, den wir wollen, als etwas Gutes gedacht wird (§. 52), so heißt jener Zweck auch das höchste Gut (summum bonum) oder das letzte der Güter (finis s. ultimum bonorum). Und wenn der Mensch in Ansehung seines gesammten Seins und Wirkens zu irgend etwas bestimmt ist, so kann er sich vernünftiger Weise nur zur Verwirklichung jenes Zweckes oder zur Erreichung dieses Gutes bestimmt denken. Darum heißt dieß auch die Bestimmung des Menschen (determinatio hominis).

§. 61.

Glückseligkeit und Seligkeit.

Der Mensch kann sein höchstes Gut oder seine Bestimmung entweder im Sinnlichen d. h. im

Physischen oder im Uebersinnlichen d. h. im Moralischen suchen. Im ersten Falle strebt er nach Glückseligkeit (felicitas, ευδαιμονια) d. h. nach einem von äußern und zufälligen Umständen (dem Glücke) abhängigen Zustande des möglich höchsten Sinnengenusses (des extensiv, intensiv und protensiv größten Vergnügens). Im zweiten Falle strebt er nach Seligkeit (beatitas, μακαριοτης) d. h. nach einem von ihm selbst und allein (dem guten Willen) abhängigen Zustande der Seelenruhe (der durchgängigen Zufriedenheit mit sich und seinem ganzen Schicksale). *)

*) Kommt Seligkeit und Glückseligkeit her von Sal (welches ursprünglich so viel als Fülle bedeutete und sich nur als Anhängsel in Schicksal, Trübsal, wovon trübselig, erhalten hat) oder von Seele (wo man dann Seeligkeit und Glückseeligkeit schreiben müsste)? Oder stammt vielleicht von jenem Sal auch Seele ab, wie Saal? Wie dem auch sei, so bedeutet Glückseligkeit immer eine vom Glücke, also von etwas Aeußerem und Zufälligem abhängige, mithin veränderliche Seligkeit, während der letzte Ausdruck, schlechtweg oder ohne allen Beisatz gebraucht, etwas in sich selbst Vollendetes oder Absolutes anzeigt.

§. 62.

Sittliche Weltordnung.

Da die Vernunft als praktisches Vermögen Sittengesetze aufstellt, denen der Mensch unbedingt gehorchen soll (§. 55): so kann er auch vernünftiger Weise seine Bestimmung nur im Sittlichen suchen, mithin nur die Seligkeit für das höchste Gut halten. Dann muß er aber auch außer sich nach einer solchen Ordnung der Dinge streben, in

welcher das Moralische unbedingt herrschend, mithin alles Physische demselben unterworfen ist d. h. nach einer sittlichen Weltordnung. Denn nur in einer solchen Ordnung der Dinge würden alle vernünftige Wesen, mithin auch er selbst, selig sein oder werden können. Die sittliche Weltordnung ist also dasselbe höchste Gut, objektiv gedacht, was die Seligkeit ist, subjektiv gedacht. Denn Niemand kann selig sein oder werden, wenn es nicht alle der Seligkeit fähige (also alle vernünftige und freie) Wesen auch sind oder werden. *)

*) Dieß ist so wahr, daß wir selbst die Seligkeit eines höchst vollkommenen Wesens nicht denken können, ohne hinzuzudenken, daß es auch Alles außer sich zu beseligen suche, mithin die Seligkeit aller vernünftigen und freien Weltweisen gleichsam im Prospekte habe.

§. 63.

Höchstes Wesen — Gottheit.

Da der Mensch mit seiner endlichen Kraft von der Natur als Erzeugniß derselben abhängig ist, folglich er selbst nicht vermag, die Natur nach moralischen Ideen zu beherrschen: so würde eine sittliche Weltordnung (das höchste Gut objektiv gedacht) für ihn unmöglich sein, wenn nicht ein höchstes Wesen mit unendlicher Kraft die Natur als sein Erzeugniß unbedingt beherrschte, mithin jener Urquell der Natur- und Sittengesetze wirklich wäre, auf welchen die menschliche Vernunft schon bei ihrer eignen Gesetzgebung als auf ihr höchstes Richtmaß hinblicken muß (§. 57). Da aber ein solches Wesen weder angeschaut und empfunden, noch vom Verstande begriffen werden kann, weil es unend-

lich, mithin Erkenntniß im eigentlichen Sinne von ihm nicht möglich ist (§. 51): so ist die Ueberzeugung von dessen Sein ein praktischer oder moralischer Glaube, indem der sittlichgute Mensch stets mit der festen Zuversicht, daß ein höchstes Wesen die Welt nach moralischen Gesetzen regiere, handelt und ebendarum auch dieses Wesen als seinen obersten Gesetzgeber verehrt. *)

*) Das höchste Wesen heißt die Gottheit oder Gott, weil es das Gute in höchster Potenz und gleichsam personifizirt ist. Man könnt' es auch das Urgut (wie Urvernunft, Urleben, Urgeist, Urkraft) nennen, weil es in der That als das ursprüngliche höchste Gut (summum bonum originarium), die aus seiner unendlichen (in allem, also auch im Menschen, wirksamen) Kraft hervorgehende Weltordnung aber als ein abgeleitetes höchstes Gut (s. b. derivativum) zu betrachten ist. Daß die Vernunft ein unmittelbares Wissen von diesem Wesen habe, ist eine grundlose Behauptung, entstanden durch Misdeutung der Erfahrung, daß die meisten Menschen an Gott glauben, ohne sagen zu können, warum? Die angeblich spekulativen Beweise für das Dasein Gottes aber sind metaphysisch, und gehören also nicht hieher.

§. 64.

Ewiges Leben — Unsterblichkeit.

Da ferner der Mensch in Ansehung der Dauer seines sinnlichen Daseins höchst beschränkt und während dieses Daseins von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit höchst abhängig ist: so würde die Seligkeit (das höchste Gut subjektiv gedacht) für ihn unmöglich sein, wenn nicht ein ewiges Leben für ihn zu hoffen wäre, so daß er wenigstens durch unendlichen Fortschritt im Guten sich seiner Bestimmung immer mehr annähern kann, wenn er auch das Ziel selbst in kei-

nem Zeitpunkte völlig erreicht. (Deus est, homo fit beatus). Da aber alle unsre Erkenntniß sich auch nur auf das gegenwärtige Leben beschränkt: so ist jene Hoffnung ebenfalls ein praktischer oder moralischer Glaube, indem der sittlich gute Mensch stets mit der festen Zuversicht handelt, daß er schon hier für die Ewigkeit wirksam und ebendarum sein irdisches Leben als eine bloße Vorbereitung zu einem höhern und seligen Leben zu betrachten sei. *)

*) Die Hoffnung des ewigen Lebens heißt auch der Glaube an Unsterblichkeit der Seele, weil wir das innere Prinzip aller Vorstellungen und Bestrebungen, in welchen das eigentliche Leben des Menschen besteht (§. 46), Seele nennen (§. 16 u. 42), und weil der, welcher jene Hoffnung hegt, nicht annehmen kann, daß der Tod als Zerstörung des organischen Lebens eine Vernichtung alles, mithin auch des höhern (geistigen und sittlichen) Lebens sei. Die versuchten spekulativen Beweise dafür gehören ebenfalls nicht hieher.

§. 65.

Religion.

Ein höchstes Wesen und ein ewiges Leben oder Gott und Unsterblichkeit sind demnach, soviel wir davon einsehn, die einzig möglichen Bedingungen, unter welchen der Endzweck der Vernunft verwirklicht werden kann; und wir glauben an die Wirklichkeit dieser Bedingungen, weil uns eben jener Zweck von der Vernunft aufgegeben, um ihn zu verwirklichen, soweit wir nur können. Dieser Glaube ist die Wurzel aller Religion, wodurch das Sinnliche oder Endliche mit dem Uebersinnlichen oder Unendlichen auf das Innigste verknüpft wird (religatur), indem die Religion in subjektiver Bedeutung nichts anders ist, als die durch Gesinnung und Hand-

lung sich ankündigende Ueberzeugung von der Möglichkeit des höchsten Gutes, in objectiver Bedeutung aber die Lehre von eben diesem Gute selbst (doctrina de summo bono). Da es nun bloß Ein höchstes Gut geben kann, so kann es auch nur Eine Religion geben. *)

*) Religionen sind nur verschiedne Gestaltungen jener Einen Religion (formae religionis), ihr mehr oder weniger angemessen, aber sie nie in ihrer völligen Reinheit darstellend. Es ist übrigens gleichgeltend, ob man das Wort von relegere oder religare ableitet; denn legere und ligare bedeuten ursprünglich dasselbe.

Zweiter Abschnitt.

Methodenlehre.

---

§. 66.

Zerfällung.

Die philosophische Methode ist theils Methode des Philosophirens selbst als einer besondern Thätigkeit des menschlichen Geistes, theils Methode der Gestaltung der Philosophie als eines wissenschaftlichen Ganzen. Jene ist philosophische Forschungs- oder Lehrmethode, diese philosophische Bildungs- oder Baumethode. Die philosophische Methodenlehre ist also theils didaktisch, theils architektonisch.

Erstes Hauptstück.

Didaktische Methodenlehre.

---

§. 67.

Fürwahrhalten und Ueberzeugung.

Da alles Forschen — es sei einsam oder gemeinsam, wo es Lehren und Lernen heißt — in uns ein Bewusstsein von der Nothwendigkeit derjenigen Urtheile erwecken soll, die zu irgend einer Erkenntniß oder Wissenschaft gehören: so muß auch das Philosophiren auf die Erweckung dieses Bewusstseins gerichtet sein. Und da auf diesem Bewusstsein alles menschliche Fürwahrhalten und die ihm entsprechende Ueberzeugung beruht: so muß vorerst das Fürwahrhalten und die Ueberzeugung nach ihren verschiednen Arten und Graden genauer untersucht werden, um diejenige Methode des Philosophirens auszumitteln, welche am sichersten zu jenem Ziele führt. *)

*) Vergl. des Verfassers Schrift: Von der Ueberzeugung nach ihren verschiednen Arten und Graden. Jena, 1797. 8.

§. 68.

Das Fürwahrhalten.

Das Fürwahrhalten überhaupt besteht im Anerkennen der Gültigkeit eines gegebnen Urtheils. Denn Wahrheit ist in unsern Vorstellungen nur dann, wenn sie in einem solchen Verhältnisse stehn, daß sie mit einander durchgängig einstimmen

und daher auch mit einander zu Urtheilen verknüpft werden können. Der Urtheilende hält daher sein Urtheil für wahr, wenn er es als gültig anerkennt, und er erkennt es als gültig an, wenn er in dem ganzen Systeme seiner Vorstellungen irgend einen Grund findet, der ihn bestimmt, gerade so und nicht anders zu urtheilen. *)

*) Nach der Wahrheit eines Urtheils fragen heißt daher so viel, als nach dem Grunde seiner Gültigkeit fragen; und dieser Grund kann nicht außer aller Vorstellung liegen, weil er sonst gar nicht vorstellbar sein, folglich auch den Urtheilenden nicht zur Verknüpfung gewisser Vorstellungen bestimmen würde. Es braucht aber der Grund nicht gerade außer den verknüpften Vorstellungen zu liegen, sondern er kann auch schon in ihnen selbst liegen, wenn das Urtheil ein unmittelbares ist — wovon tiefer unten.

§. 69.

Die Ueberzeugung.

Sobald wir ein Urtheil für wahr halten, geben wir demselben auch Beifall (assensus). Dieser Beifall ist eine eigne Art des Wohlgefallens an wahren Urtheilen, als solchen, entspringend aus dem natürlichen Streben des Menschen nach Wahrheit, welches auch als herrschender Charakterzug Wahrheitsliebe heißt. Ist nun jener Beifall dauerhaft, so entspringt daraus derjenige Gemüthszustand, welcher Ueberzeugung (persuasio) heißt und nichts anders als das beharrliche Bewußtsein von der Gültigkeit eines Urtheils ist. *)

*) Ein schnell vorübergehender, augenblicklich zurückgenommener Beifall gewährt keine Ueberzeugung. Gefühl oder Empfindung der Wahrheit kann die

Ueberzeugung nur insofern heißen, als das Bewusstsein von der Gültigkeit eines Urtheils noch dunkel ist. Ueberzeugungen oder Wahrheiten heißen Urtheile, von denen man überzeugt ist, oder die man für wahr hält, wiewohl sie es nicht immer sind.

§. 70.

Arten des Fürwahrhaltens.

Wenn es verschiedne Gründe geben kann, um welcher willen man ein Urtheil als gültig anerkennt, so muß es auch verschiedne Arten des Fürwahrhaltens geben.

§. 71.

Grade der Ueberzeugung.

Ebendarum muß es auch verschiedne Grade der Ueberzeugung geben. Denn das Bewusstsein von der Gültigkeit eines Urtheils wird stärker oder schwächer sein, je nachdem die Gründe des Fürwahrhaltens mehr oder weniger Ueberzeugungskraft haben.

§. 72.

Die Gründe des Fürwahrhaltens.

Diese können entweder zureichend oder unzureichend sein, je nachdem sie ein vollständiges oder ein unvollständiges Bewusstsein von der Gültigkeit eines Urtheils bewirken. Im ersten Falle denkt man das Urtheil mit solcher Nothwendigkeit, daß man nicht mehr an die Möglichkeit des Gegentheils denkt; im zweiten Falle wird dieser Gedanke nicht

ausgeschlossen. Im ersten Falle heißt auch die Ueberzeugung selbst vollständig oder gewiß, im zweiten unvollständig und ungewiß. *)

*) Bei der Veränderlichkeit des menschlichen Geistes überhaupt kann auch dessen Ueberzeugung in Bezug auf denselben Gegenstand sich verändern, und daher ein Schwanken zwischen verschiednen Ueberzeugungsgraden und ein Uebergehn von einem zum andern stattfinden.

§. 73.

Wissen und Glauben.

Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens zureichend und objektiv d. h. durch den Gegenstand selbst nach seiner gesetzmäßigen Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit bestimmt sind, so heißt das Fürwahrhalten ein Wissen (scire) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Einsicht (evidentia). Sind sie aber subjektiv d. h. unabhängig von dem Gegenstande durch die Beschaffenheit des Urtheilenden bestimmt, so heißt das Fürwahrhalten ein Glauben (credere) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Glaube (fides) oder Zuversicht (fiducia). In beiden Fällen soll also Gewissheit stattfinden, dort objektive, welche Einsicht, hier subjektive, welche Zuversicht heißt. *)

*) Wissen und Glauben werden hier nach der Idee genommen, der aber das angebliche Wissen und Glauben nicht immer entspricht.

§. 74.

Meinen und Wähnen.

Wenn auch die Gründe des Fürwahrhaltens un=

zureichend sind, so können sie doch wirkliche d. h. an und für sich betrachtet gültige Gründe sein, nur daß sie keine vollständige oder gewisse Ueberzeugung hervorzubringen vermögen. Ein solches Fürwahrhalten heißt Meinen (opinari) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Wahrscheinlichkeit (probabilitas). Sind sie aber nur eingebildet d. h. durch irgend ein (eignes oder fremdes) Blendwerk dem Urtheilenden als Gründe vorgespiegelt, folglich an sich ganz ungültig, so heißt das Fürwahrhalten ein bloßes Wähnen (vane opinari) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Wahn (vana opinio). *)

*) Im letzten Falle nennt man die Ueberzeugung lieber Ueberredung (vana persuasio). Weil aber der Ueberredete sich doch für überzeugt hält, so befasst die Ueberzeugung im weitern Sinne die Ueberredung unter sich, im engern Sinne hingegen steht sie derselben entgegen. — Ein unendliches vernünftiges Wesen kann nur wissen, nicht glauben und meinen, vielweniger wähnen. Die drei letzten Ausdrücke bezeichnen also nur Beschränkungen des Bewusstseins endlicher vernünftiger Wesen, wie wir selbst sind.]

§. 75.

Das Wissen.

Das Wissen als die erste Art des Fürwahrhaltens (§. 73) beruht auf objektiv zureichenden, mithin allgemeingültigen Gründen, die aber darum nicht immer subjektiv zureichend und allgemeingeltend sind, indem es in einzelen Subjekten zufällige Hindernisse des Beifalls geben kann. Aus ihm entspringt die Wissenschaft, welche ein systematischer Inbegriff von evidenten Erkenntnissen sein soll, obwohl nicht immer ist, weil es vielen in den

Wissenschaften vorgetragnen Lehren noch an der zum Wissen erfoderlichen Evidenz fehlt. *)

*) Da das Wort Wissenschaft nicht bloß in materialer Bedeutung (vom Wissen selbst) sondern auch in formaler (von Lehrsätzen, die in einer gewissen Ordnung vorgetragen werden) gebraucht wird; so muß man auch die materiale Evidenz (des Wissens selbst) von der bloß formalen (die aus der systematischen Gestalt entspringt) unterscheiden. Denn diese kann wohl vorhanden sein, während jene fehlt.

§. 76.

Empirisches und razionales Wissen.

Wenn und wieferne das Wissen aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt, heißt es empirisch; wenn und wiefern es aber durch die Selbthätigkeit des menschlichen Geistes erzeugt ist, heißt es razional. Jenes hangt nämlich zunächst von der Erfahrung ab, dieses von der Vernunft, obwohl ohne Erfahrung die Vernunft nicht zur Thätigkeit erwachen und ohne Vernunft aus der Wahrnehmung kein Wissen entspringen würde. Die Wissenschaften sind folglich gleichfalls theils empirisch, theils razional, theils aber auch empirisch-razional oder gemischt, weil in einer Wissenschaft beide Arten des Wissens vorkommen können. *)

*) Das empirische Wissen heißt auch scientia s. cognitio ex datis s. factis, weil man sich dabei an gegebne Thatsachen hält; das razionale aber scientia s. cognitio ex principiis, weil man dabei allgemeinen und nothwendigen Grundsätzen folgt. Dort ist die Evidenz mehr monstrativ oder diktisch, weil man das Gegebne oder Thatsachliche nur weisen, aber nicht beweisen kann; hier ist die Evidenz mehr demonstrativ oder apodiktisch, weil das Meiste aus

Grundsätzen gefolgert, mithin bewiesen wird. Doch muß es auch in den razionalen Wissenschaften etwas unmittelbar gewisses (in sich selbst evidentes), mithin unerweisliches (indemonstrables) geben, weil sich sonst nichts auf eine die Vernunft befriedigende Weise beweisen lassen würde.

§. 77.

Philosophisches und mathematisches Wissen.

Da die Begriffe von den Gegenständen des razionalen Wissens sich entweder nur diskursiv (durch die bloße Denkkraft) oder auch intuitiv (durch die Einbildungskraft) konstruiren lassen: so heißt jenes Wissen in der ersten Beziehung philosophisch, in der zweiten mathematisch, indem die erste Art der Konstrukzion in den philosophischen, die zweite in den mathematischen Wissenschaften stattfindet. Und da ein mittels intuitiver Konstrukzion geführter Beweis wegen der ihm eigenthümlichen sinnlichen Klarheit ein stärkeres Bewusstsein von der Nothwendigkeit des bewiesenen Urtheils gewährt, als ein mittels diskursiver Konstrukzion geführter: so findet in den mathematischen Wissenschaften auch ein höherer Grad von Evidenz statt, als in den philosophischen. *)

*) Demonstrativ oder apodiktisch gewiß heißt daher oft soviel als mathematisch oder geometrisch gewiß, und dieses wieder so viel als höchst gewiß. Daß aber Gewissheit überhaupt oder wenigstens apodiktische Gewissheit nur in der Mathematik statt finde, ist eine grundlose Behauptung.

§. 78.

Das Glauben.

Das Glauben als die zweite Art des Für-

wahrhaltens (§. 73) beruht auf subjektiven Gründen, die zwar zureichend, folglich auch allgemein gültig und geltend sein sollten, es aber doch nicht immer sind, nicht bloß wegen zufälliger Hindernisse des Beifalls, sondern auch darum, weil die subjektiven Bedingungen der Ueberzeugung bei dieser Art des Fürwahrhaltens oft so beschaffen sind, daß sie nicht bei allen überzeugungsfähigen Subjekten auf gleiche Weise stattfinden und mit derselben Stärke wirken können. Soll daher ein solches Fürwahrhalten überhaupt gültig sein, so darf ihm kein Wissen entgegenstehn; und was man wissen kann, soll man auch nicht bloß glauben. *)

*) Eine Glaubenslehre als solche (wie die Religionslehre) ist eigentlich nur in formaler Bedeutung (§. 75. Anm.) Wissenschaft. Doch muß sie wenigstens zeigen, warum etwas nicht gewusst, sondern bloß geglaubt werde. Man hat alsdann ein Wissen von seinem Nichtwissen in Bezug auf diesen besondern Gegenstand. Vergl. des Verf.'s Pisteologie (Leipzig, 1825. 8.) nebst Ancillon's Schrift über Glauben und Wissen in der Philosophie (Berlin, 1824. 8.) und der weiter unten (§. 95. Anm.) angeführten Schrift von Dietz.

§. 79.

Eigenglaube und Geschichtglaube.

Wenn die subjektiven Gründe des Fürwahrhaltens in dem Glaubenden selbst und allein liegen, dieser also als überzeugt durch sein eignes Selbst gedacht wird, so kann man dieß Fürwahrhalten mit Recht den Eigenglauben (fides propria) nennen. Wenn aber jene Gründe zunächst in einem andern Subjekte liegen, dem man glaubt, indem man sich durch dessen Aussage zum Fürwahrhalten

bestimmen lässt, so heißt dieß Fürwahrhalten ein Geschichtglaube (fides historica). Doch vermischen sich oft diese beiden Glaubensarten mit einander; und beim Geschichtglauben insonderheit muß immer auch in dem Glaubenden selbst ein Grund liegen, der ihn bestimmt, einem Andern zu glauben.

§. 80.

Der Eigenglaube.

Wenn der Eigenglaube nur auf gewissen empirischen, mithin besondern und zufälligen Bestimmungen des Glaubenden beruht, so hat er keine allgemeine Gültigkeit und heißt daher ein Sonderglaube (fides privata), der, wenn er auch nicht bloß einzeln (als Individualglaube) vorkäme, sondern mehrfach (als Partikularglaube), indem er sich unter kleinern oder größern Theilen der Menschheit verbreitete (als Familien- Geschlechts- Standes- Volks- oder Nazionalglaube), dadurch doch nichts an innerer Gültigkeit gewänne, sondern wohl ein bloßer Wahn sein könnte. Wenn aber der Eigenglaube auf den ursprünglichen, folglich allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen der menschlichen Natur beruht, so macht er mit Recht auf allgemeine Gültigkeit Anspruch und heißt daher ein Gemeinglaube (fides communis), auch Vernunftglaube (fides rationalis), weil er jene Gültigkeit nur von der Vernunft empfangen kann. *)

*) Der Gemeinglaube kann wohl anfangs auch als Sonderglaube erscheinen; ist er aber nur wirklich ein vernünftiger Glaube, so muß er sich beim Fortschritte der Bildung immer mehr ausbreiten und endlich ein allgemeiner Glaube (fides universalis) d. h. Glaube der gesammten Menschheit werden.

§. 81.

Der Vernunftglaube.

Da die Vernunft theils als theoretisches theils als praktisches Vermögen thätig ist (§. 54 und 55), so könnte auch der Vernunftglaube sowohl theoretisch als praktisch sein — jenes, wenn uns das spekulative, dieses, wenn uns das moralische Interesse der Vernunft bestimmte, etwas für wahr zu halten, wovon wir keine objektive Erkenntniß haben. Da man aber in spekulativer Hinsicht etwas dahingestellt sein lassen kann, so findet dort keine Nothwendigkeit statt. Das moralische Interesse hingegen kann und darf nicht aufgegeben werden; mithin fodert die Vernunft, indem sie einen Endzweck des Handelns aufstellt, auch den Glauben an die Wirklichkeit der Bedingungen, unter welchen allein jener Endzweck als erreichbar gedacht werden kann, wenn wir auch sonst von diesen Bedingungen nichts wissen (§. 58. 63 und 64). Darum heißt dieser Glaube mit Recht ein praktischer oder moralischer, und in besondrer Beziehung auf die Religion ein religioser (§. 65); und ihm ist auch Gewissheit eigen, wiewohl nur subjektive, die hier moralische Zuversicht heißt und daher mehr als bloße Wahrscheinlichkeit ist (§. 73 und 74). *)

*) Man kann den praktischen Glauben auch selbst eine Foderung (postulatum) der praktischen Vernunft nennen, weil er auf der Gesetzgebung dieser Vernunft beruht und jedes praktische Gesetz sich als eine Foderung an den Menschen ankündigt. Was Einige den pragmatischen Glauben genannt haben, der sich auf Zwecke der Klugheit im gemeinen Leben beziehen soll, ist eigentlich eine zum Behufe des Handelns gemachte Voraussetzung, mithin mehr wahrscheinliche Meinung, als Glaube. Vergl.:

Klotzsch's Progr. de notione fidei moralis. Wittenb. 1793. 4.

Krug's Abhandl. über den Unterschied des Vernunftglaubens und des Herzensglaubens. (Beigedr. Dess. Vorles. über den wesentlichen Charakter der prakt. Philos. Jena u. Leipz. 1796. 8. Bezieht sich auf Thym's Abhandlung: Der Glaube an Gott als ein Postulat des Herzens betrachtet. Berl. Monatsschr. 1795. Jul. S. 85 ff.).

Joh. Aug. Heinr. Tittmann's Ideen zu einer Apologie des Glaubens. Leipz. 1799. 8.

§. 82.

Der Geschichtglaube.

Wenn die subjektiven Gründe des Fürwahrhaltens zunächst in der Ueberzeugung eines fremden Subjektes liegen, wenn man also einem andern Ueberzeugten glaubt (§. 79): so kann dieser Geschichtglaube sich beziehn

1. auf wirkliche Thatsachen oder wahrnehmbare Gegenstände, von welchen jemand Bericht erstattet oder zeugt. In diesem Falle ist der Stoff des Glaubens selbst geschichtlich; mithin findet dann ein eigentlicher oder materialer Geschichtglaube statt.

2. auf Vernunftwahrheiten oder nicht wahrnehmbare Dinge, von welchen man sich aber durch ein fremdes Zeugniß überzeugen lässt. In diesem Falle nimmt der Gegenstand des Glaubens nur die Gestalt des Geschichtlichen an; mithin findet dann ein bloß formaler Geschichtglaube statt.

§. 83.

Der materiale Geschichtglaube.

Da man von Thatsachen, die nicht in unser eig-

nes Bewusstsein durch innere oder äußere Wahrnehmung fallen, nur durch fremdes Zeugniß Kenntniß erhalten kann: so macht der materiale Geschichtglaube wohl auf allgemeine Gültigkeit Anspruch. Nur muß dabei vorausgesetzt werden, daß der Zeugende entweder selbst oder durch einen andern (dem er wieder glaubte) jene Thatsachen erkannt habe, und daß er auch fähig und ehrlich genug sei, ein richtiges Zeugniß abzulegen, weil er sonst kein glaubwürdiger Zeuge (testis fide dignus) sein würde. Ueber diese Glaubwürdigkeit lässt sich aber nie mit voller Gewissheit urtheilen. Der materiale Geschichtglaube fällt also als ein mittelbares empirisches Wissen (denn Thatsachen können auch unmittelbar gewusst werden, und irgend jemand muß sie doch so gewusst haben, wenn davon Bericht erstattet werden soll) in das Gebiet der mehr oder weniger wahrscheinlichen Meinung (§. 74 und 76).

§. 84.

Der formale Geschichtglaube.

Dieser Glaube kann nur gelten, wenn er sich auf wirkliche Wahrheiten bezieht, was aber nach andern (außer ihm selbst liegenden) Gründen beurtheilt werden müsste. Der Glaubende muß sich also diese Beurtheilung (die eigne Prüfung, so weit sie für ihn möglich) immer vorbehalten, und darf das fremde Zeugniß nur einstweilen als Anregungsmittel der eignen Ueberzeugung zulassen, wenn er nicht blind glauben und dadurch der Gefahr des Irrthums sich aussetzen will. *)

*) Dieser Glaube heißt auch Autoritätsglaube und, wenn er blind ist, Köhlerglaube. Der Offenbarungsglaube ist gemischt aus materialem und for-

malem Geschichtglauben, weil er sich theils auf Thatsachen theils auf Vernunftwahrheiten (moralisch-religiose) bezieht. Dem Vernunftglauben (den man auch, wieferne man die Vernunft als ein natürliches Vermögen des Menschen betrachtet, zuweilen Naturglauben nennt) soll er nur als Erweckungs- oder Einführungsmittel dienen. Denn die Vernunft selbst unter den Gehorsam jenes Glaubens schlechthin gefangen nehmen oder geben, ist unvernünftig. Vergl.:

Neeb's Vernunft gegen Vernunft oder Rechtfertigung des Glaubens. Frankf. a. M. 1797. 8.

Vogel über die letzten Gründe des menschlichen und christlichen Glaubens. Sulzb. 1806. 8. — Auch enthalten Weiller's Ideen zur Geschichte der Entwickelung des religiosen Glaubens (München, 1808. 8.) manches hieher Gehörige.

§. 85.

Aberglaube und Unglaube.

Wenn der Glaubende Falsches für wahr hält, so heißt dieses Fürwahrhalten Irr- oder Wahnglaube überhaupt, und insonderheit Aberglaube, wenn er dabei Natürliches und Uebernatürliches vernunftwidrig mit einander vermischt oder verwechselt. Solcher Glaube ist gewöhnlich blind und entspringt aus der Leichtgläubigkeit als einem Hange zum Glauben, ohne nach Gründen zu fragen. Der Unglaube aber ist eine fehlerhafte Denkungsart, vermöge welcher man nichts für wahr halten will, als was sich wissen (durch objektiv zureichende Gründe einsehen) lässt, und entspringt aus der Schwergläubigkeit als einem Hange zum Nichtglauben, weil man gleichsam alles sehen will. *)

*) Die Maxime, nichts auf Treu' und Glauben anzunehmen, was man wissen kann, ist nicht verwerflich; denn sie hebt das Glauben nicht auf, sondern verweist es nur aus einem Gebiete, wo es nicht hinge-

hört, führt also nicht nothwendig zum Unglauben. Die entgegengesetzte Maxime aber, alles, auch das Ungereimteste, zu glauben, wenn es nur von Andern versichert wird, ist schlechthin verwerflich, weil sie zum blinden Glauben und somit zum Aberglauben, zur Schwärmerei, zur Verfolgungssucht ꝛc. führt. Uebrigens kann sich Aberglaube und Unglaube nicht bloß auf Religionssachen, sondern auch auf andre Dinge beziehn; daher die Eintheilung des Aberglaubens in den physikalischen und religiosen, und des Unglaubens in den historischen und razionalen. Vergl.:

Heydenreich's Entwickelung des Aberglaubens und der Schwärmerei. Leipz. 1798. 8.

Fischer's Buch vom Aberglauben. Leipz. 1791—1794. 3 Thle. 8.

Cole's Betrachtungen über Ueppigkeit, Unglauben und Schwärmerei A. d. Engl. (von Lüdke). Berl. 1767. 8.

§. 86.

Das Meinen.

Das Meinen als die dritte Art des Fürwahrhaltens (§. 74) beruht auf Gründen, die zwar an sich nicht ungültig, aber doch unzureichend sind, eine vollständige und gewisse Ueberzeugung hervorzubringen. Es darf daher einerseit keinem Wissen und Glauben entgegenstehn, und muß anderseit mit dem Wissen oder Glauben in einem (nähern oder entferntern) Zusammenhange stehn. Außerdem wäre die Meinung bloß Einbildung (Hirngespinnst, Schimäre) oder Wahn. *)

*) Schwach begründete Meinungen heißen Vermuthungen oder Muthmaßungen (conjecturae). Zuweilen werden auch Ueberzeugungen, die in das Gebiet des Wissens oder Glaubens gehören, aus Bescheidenheit Meinungen genannt. Δόξα bedeutet bald Mei=

nung, bald Urtheil überhaupt, δογμα aber einen Lehrsatz, unangesehn, ob er ein Wissen, ein Glauben oder ein Meinen ausdrücke (§. 4. Anm. a). Doch versteht man unter Dogmen auch vorzugsweise religiose Lehrsätze oder Glaubensartikel, die aber oft nur Meinungen, wo nicht gar Einbildungen sind.

§. 87.

Die Wahrscheinlichkeit.

Beim Meinen findet nur Wahrscheinlichkeit, mithin Ungewissheit statt, weil eben etwas an der zureichenden Begründung des Urtheils fehlt, folglich das Bewusstsein der Möglichkeit des Gegentheils durch das Bewusstsein der Gründe einer Meinung nicht ausgeschlossen wird. Da nun mehr oder weniger an der zureichenden Begründung fehlen kann, so hat die Wahrscheinlichkeit selbst wieder Grade; und wenn sehr viel an der zureichenden Begründung fehlt oder gar für das Gegentheil sich mehr anführen lässt, so wird die Meinung unwahrscheinlich. *)

*) Man unterscheide also Wahrscheinlichkeit im weitern Sinne, als den dem Meinen überhaupt entsprechenden Ueberzeugungsgrad, und Wahrscheinlichkeit im engern Sinne, als Gegensatz der Unwahrscheinlichkeit, wenn eine Meinung mehr begründet ist als ihr Gegentheil.

§. 88.

Beurtheilung der Wahrscheinlichkeit.

Alles, was in einem bestimmten Falle zur Beurtheilung der Wahrscheinlichkeit einer Meinung als Entscheidungsgruud gegeben ist, heißt ein Datum. Unter mehren Daten sind die gewissen und unzwei-

deutigen von den ungewissen und zweideutigen abzusondern, folglich die Entscheidungsgründe nicht bloß zu zählen, sondern auch zu wägen. Widerstreiten sich die Daten, so macht man eine Voraussetzung oder Hypothese d. h. man nimmt etwas an sich Mögliches als wirklich an, um mittels desselben jenen Widerstreit zu lösen. Eine Hypothese ist also selbst nichts anders, als eine mehr oder weniger wahrscheinliche Meinung, und sie ist wahrscheinlicher, wenn sie zur Lösung der Aufgabe hinreicht, als im entgegengesetzten Falle. Eine allgemeine Regel aber, die mit Wahrscheinlichkeit auf viele Fälle als Entscheidungsgrund angewandt werden kann, heißt eine Präsumzion und kann theils bejahend theils verneinend sein. *)

*) So die Regeln: Solita praesumuntur — rara non praesumuntur. Hypothesen zu machen und nach Präsumzionen zu urtheilen ist also wohl erlaubt; man gelangt aber damit nie zur vollen Gewißheit, wenn man auch vielleicht einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht.

§. 89.

Einfache und zusammengesetzte Wahrscheinlichkeit.

Die Wahrscheinlichkeit einer Meinung ist einfach, wenn die Gründe derselben an und für sich betrachtet gewiß sind; wenn aber diese selbst nur wahrscheinlich sind, so ist die Wahrscheinlichkeit der Meinung zusammengesetzt, mithin von geringerem Grade. Darum sind Hypothesen unwahrscheinlich, wenn sie durch anderweite Voraussetzungen oder Hülfshypothesen unterstützt werden müssen. Man bauet dann gleichsam Meinung auf Meinung;

und ein System dieser Art heißt daher mit Recht ein Luftgebäude. *)

*) Solche Luftgebäude haben nicht bloß Philosophen, sondern auch Physiker, Aerzte, und selbst Mathematiker im angewandten Theile ihrer Wissenschaft (z. B. in der Astronomie die Urheber der sogenannten Weltsysteme vor Copernicus) errichtet.

§. 90.

Mathematische und dynamische Wahrscheinlichkeit.

Wenn man die Wahrscheinlichkeit als einen Theil der Gewissheit (gleichsam als einen Bruch $= \frac{a}{b}$ von der Gewissheit $= 1$) betrachtet, und voraussetzt, daß die Gründe der Wahrscheinlichkeit gleichartig oder von gleichem Werthe seien, mithin bloß gezählt zu werden brauchen: so kann man dieß die mathematische Wahrscheinlichkeit nennen, weil sie sich arithmetisch bestimmen lässt. Sobald aber die Gründe ungleichartig oder von ungleichem Werthe sind, mithin gegen einander abgewogen werden müssen (§. 88): so lässt sich keine allgemeine Methode, den Grad dieser dynamischen Wahrscheinlichkeit mit Sicherheit zu bestimmen, ausfindig machen, indem man über das Gewicht der Gründe selbst nur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit urtheilen kann. *)

*) Die Lehre von der Berechnung des Wahrscheinlichen (calculus probabilium) gehört eigentlich in die Mathematik, wieferne diese Wissenschaft auch intensive Größen, zu welchen das Wahrscheinliche gehört, nach allgemeinen Grundsätzen zu bestimmen sucht (mathesis intensorum). Folgende Schriften geben darüber mehr Aufschluß:

Frömmichen über die Lehre des Wahrscheinlichen. Braunschw. u. Hildesh. 1771. 4.

Bicquilly's Rechnung des Wahrscheinlichen. A. d. Franz. mit Anmerkk. von Rüdiger. Leipzig, 1788. 8.

Traité du calcul conjectural ou l'art de raisonner sur les choses futures et inconnues, par *Parisot*. Paris, 1810. 4.

Laplace's philosophischer Versuch über Wahrscheinlichkeiten. A. d. Franz. übers. von Frdr. Wilh. Tönnies und mit erläuternden Anmerkk. herausgeg. von Karl Chsti. Langsdorf. Heidelb. 1819. 8.

J. Vaisz, Berechnung des Möglichen und Wahrscheinlichen. Kaschau, 1820. 8.

§. 91.

Das Wähnen.

Das Wähnen als die vierte Art des Fürwahrhaltens (§. 74) ist eigentlich ein grundloses Meinen, weil es auf bloß eingebildeten Gründen beruht. Wenn nun auch in einer Einbildung etwas Wahres enthalten sein kann, so ist es doch nur zufällig darin enthalten und gewöhnlich mit dem Falschen so vermischt, daß es von diesem nicht unterschieden wird. Daher ist das Wähnen als solches in der Wissenschaft eben so unzulässig, als das Ahnen, obgleich dieses als ein dunkles Vorausergreifen der Wahrheit in der Weise des Gefühls (als Vorgefühl) nicht mit dem Wähnen für einerlei zu halten. *)

*) Das Ahnen ist allerdings oft ein bloßes Wähnen; aber zuweilen löst es sich auch in ein Meinen, Glauben oder Wissen auf, je nachdem die Ahnung beschaffen. Ebendarum kann aber das Ahnen nicht für eine besondre Art des Fürwahrhaltens gelten. Ein besondres Ahnungsvermögen (vis divinandi) anzunehmen, ist also gleichfalls unstatthaft. Oder giebt es etwan auch ein besondres Vermögen des Wissens, Glaubens, Meinens und Wähnens?

§. 92.

Der Zweifel.

Wenn die Gründe für und wider ein Urtheil an Zahl und Werthe gleich sind oder einander das Gleichgewicht halten, so entsteht der Zustand des Zweifels (dubitatio, *απορια*), während dessen man seinen Beifall zurückhält. Der Zweifel ist also das gerade Gegentheil der Ueberzeugung (§. 69). Wagte man dennoch ein Urtheil, so könnt' es nur geschehen, indem eingebildete oder Scheingründe ein Uebergewicht auf einer Seite hervorbrächten, nach welcher sich dann das Gemüth hinneigte. Ein solches Urtheilen wäre aber nur ein Wähnen und der damit verknüpfte Gemüthszustand bloße Ueberredung (§. 74. Anm.). Unentschiedenheit (*αοριστια*) ist eigentlich ein Zustand, wo man nicht urtheilt, weil gar nichts zur Entscheidung gegeben ist; weil aber beim Gleichgewichte der Gründe für und wider auch nichts zur Entscheidung übrig bleibt, so ist der Zweifel insoferne der Unentschiedenheit gleich. *)

*) Ein Zweifel (dubium) heißt auch ein Gegengrund, weil er den Zweifel (dubitatio) hervorbringen kann, und wiefern er zur Bestreitung eines Urtheils gebraucht wird, ein Einwurf oder Einwand (objectio). Ein Skrupel ist ein dunkler Zweifel, der also mehr gefühlt als gedacht wird (z. B. ein Gewissensskrupel).

§. 93.

Verschiedner Charakter des Zweifels.

So lange der Zweifel in einem bloßen Aufschieben des Urtheils besteht, um Entscheidungs-

gründe aufzusuchen oder die gegebnen reiflicher zu erwägen, hat er den Charakter einer logischen Klugheitsregel, und heißt daher selbst der logische oder formale Zweifel. a) Wenn er aber in ein völliges Aufgeben alles Urtheilens übergeht, in der Voraussetzung, daß der menschliche Geist nichts mit Gewissheit zu erkennen vermöge, so nimmt er einen transzendentalen Charakter an, indem er das ursprüngliche Verhältniß des erkennenden Subjektes zu den Gegenständen der Erkenntniß betrifft, und heißt daher selbst der transzendentale oder materiale Zweifel. b) Nimmt er endlich den Charakter einer besondern Methode zu philosophiren an, die auf Vernichtung jedes philosophischen Systemes ausgeht, so heißt er der Skeptizismus, als Gegensatz einer andern Methode, welche Dogmatismus heißt.

a) Auch der kartesianische, von Ren. Des Cartes. S. Dess. oben (§. 14) angeführte Meditationes und Principia.

b) Auch der pyrrhonische, von Pyrrho, und der humische, von Dav. Hume. S. Dess. ebendaselbst angeführtes Enquiry und des Verf. Geschichte der Philosophie alter Zeit. §. 100.

§. 94.

Der Dogmatismus.

Wenn nämlich der Philosophirende von gewissen Dogmen (§. 86. Anm.) ausgeht, die er (ausdrücklich oder stillschweigend) schlechthin als seine Prinzipien setzt, um daraus anderweite Dogmen abzuleiten, so verfährt er thetisch oder dogmatisch. Nach dieser Methode lässt sich zwar ein ziemlich wohlgeordnetes und zusammenhangen-

des Lehrgebäude aufführen. Weil man aber dabei die ursprünglichen Gesetze der menschlichen Erkenntniß und den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens nicht gehörig beachtet, so ist dieses Verfahren willkürlich und führt zu allerlei transzendenten Behauptungen. Ein dogmatisches System der Philosophie wird daher der genauer prüfenden Vernunft, bei allem Wahren und Guten, das es im Einzeln enthalten mag, dennoch im Ganzen als ein bloßes Luftgebäude (§. 89) erscheinen. *)

*) Solche Systeme sind der Realismus und der Idealismus (§. 36 und 37) mit allen daraus hervorgehenden besondern Lehrgebäuden, die daher auch unter sich, bei aller zufälligen Einstimmung in einzelen Lehrsätzen, in einem nothwendigen Widerstreite begriffen sind, weil die meisten ihrer Lehrsätze bloße Lehrmeinungen (Dogmen im wörtlichen Sinne) sind. Uebrigens ist der Unterschied zwischen Dogmatismus und Dogmatizismus von keiner Bedeutung. Dogmatismus und Idealismus aber kann man nicht einander entgegensetzen, da der Idealismus selbst dogmatisch ist.

§. 95.

Der Skeptizismus.

Wenn dagegen der Philosophirende von der Voraussetzung ausgeht, daß der menschliche Geist nichts mit Gewissheit zu erkennen vermöge (§. 93), um jedes dogmatische System der Philosophie in seiner Blöße darzustellen und als System zu vernichten, so verfährt er antithetisch oder skeptisch. Nach dieser Methode lässt sich zwar viel Witz und Scharfsinn im Gegeneinanderhalten und Abwägen der Gründe für und wider zeigen,

wie denn auch der Skeptizismus als Zuchtmeister des Dogmatismus der Philosophie wesentliche Dienste geleistet hat. Da aber jene Voraussetzung ebenfalls willkürlich ist, und der menschliche Geist, wenn er an aller Wahrheit und Gewißheit der Erkenntniß verzweifelte, nur mehr oder minder wahrscheinlichen Meinungen folgen könnte: so ist der Skeptizismus selbst eine Art von Dogmatismus, nämlich ein negativer, und kann noch weniger, als der positive, zu irgend einem haltbaren Systeme der Philosophie führen. *)

*) Der Skeptizismus — von σκεπτεσθαι, betrachten, untersuchen (= ζητειν, weshalb die Skeptiker sich auch Zetetiker nannten) dann zweifeln (= απορειν, weshalb sie auch Aporetiker hießen) endlich so viel als den Beifall an sich halten (= επεχειν, weshalb sie auch Ephektiker genannt wurden) — empfiehlt zwar mit Recht diese Zurückhaltung des Beifalls (εποχη) als ein Mittel gegen den Irrthum in Bezug auf nicht gehörig begründete Urtheile. Aber den Beifall überhaupt und für immer zurückzuhalten ist nicht möglich, und kann daher auch weder angerathen noch gefodert werden. Denn der Mensch soll und muß handeln, könnt' es aber nicht, wenn er nicht wenigstens den auf sein Handeln bezüglichen Urtheilen Beifall gäbe. Daher gaben auch die Skeptiker zu, daß der Mensch im Leben sich nach dem sinnlichen Scheine und den eingeführten Sitten richten müsse. Dadurch gelangt man aber gewiß nicht zu jener unerschütterlichen Gemüthsruhe (αταραξια), welche die Skeptiker als den Zweck ihrer Skepsis betrachteten, am wenigsten zu irgend einer Wissenschaft. — Der Unterschied zwischen totalem und parzialem Skeptizismus ist zwar richtig; aber der konsequente Skeptizismus ist immer total, da er sogar sich selbst einschließt, nach dem Satze: Nihil sciri potest, ne id ipsum quidem. — Pyrrhonismus ist nur eine Art des Skeptizismus, und zwar ein partikularer. (*Cf. Bruckeri* obs.

de Pyrrhone a scepticismi universalis macula absolvendo. In Dess. Miscell. hist. philos. p. 1.). Uebrigens vergleiche man wegen des Gegensatzes zwischen Dogmatismus und Skeptizismus überhaupt und ihres beiderseitigen Wesens folgende Schriften:

Sexti Empirici institutionum pyrrhoniarum ll. III. et adversus mathematicos ll. XI. (In Dess. Opp. gr. et lat. ed. a *Fabricio*. Leipz. 1718. Fol.) — Sext. Emp. oder der Skeptizismus der Griechen. A. d. Griech. mit Anmerkk. u. Abhh. von Joh. Gttli. Buhle. Lemgo, 1801. 8. (B. 1).

De Crousaz, examen de Pyrrhonisme ancien et moderne. Haag, 1733. Fol. Auszug in Formey's triomphe de l'évidence. Berl. 1756. 2 Bde. 8. Deutsch: Prüfung der Sekte, die an allem zweifelt, mit einer Vorr. von Haller. Gött. 1751. 8.

Joh. Gttli. Münch, diss. de notione ac indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi. Altdorf, 1797. 4. (Ueber den letzten vergl. auch *Arrhenii* diss. de philos. pyrrhonia. Ups. 1708. 4. und *Ploucqueti* diss. de epoche Pyrrhonis. Tub. 1758. 4.).

Imman. Zeender de notione et generibus scepticismi et hodierna praesertim ejus ratione. Berl. 1795. 8.

Chsti. Weiss de scepticismi causis atque natura. Leipz. 1801. 4.

Karl Frdr. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skeptizismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipzig, 1794 u. 1795. 2 Bde. 8.

Heinr. Kunhard's skeptische Fragmente oder Zweifel an der Möglichkeit einer vollendeten Philosophie als Wissenschaft des Absoluten. Lübeck, 1804. 8.

Dietz über Wissen, Glauben, Mystizismus und Skeptizismus. Lübeck, 1808. 8.

(Lorenz von Crell) Pyrrho und Philalethes, oder: Leitet die Skepsis zur Wahrheit und zur ruhigen Entscheidung? Herausgeg. von Frz. Volkm. Reinhard. Sulzbach, 1812. 8. A. 3. 1813.

Ernst Stiedenroth's Theorie des Wissens mit besondrer Rücksicht auf Skeptizismus und die Lehren

von einer unmittelbaren Gewissheit. Gött. 1819. 8. (Schulze's Aenesidemus s. oben bei §. 14).

§. 96.

Der Kritizismus.

Wer also richtig philosophiren will, darf weder alles bezweifeln, noch alles für wahr und gewiß halten, was den Schein der Wahrheit und Gewissheit an sich trägt. Er muß ebendarum, mit steter Hinsicht auf die unmittelbaren Thatsachen seines Bewusstseins, die ursprünglichen Gesetze seiner gesammten Thätigkeit zu erforschen suchen, um so zu allgemeingültigen Prinzipien zu gelangen, mittels welcher allein wahre und gewisse Lehrsätze nicht nur gefunden, sondern auch der Idee eines wissenschaftlichen Ganzen gemäß verbunden werden können. Dieses Verfahren kann man daher mit Recht synthetisch oder kritisch nennen, indem man durch strenge Befolgung desselben alle Willkür und Transzendenz im Philosophiren vermeidet und jede Behauptung sorgfältig und genau prüft, ehe man sie als Lehrsatz in das System seiner Ueberzeugungen aufnimmt — gleich dem philologischen Kritiker, der eben so streng alle Lesarten prüft, bevor er sie aufnimmt, und nur dadurch einen möglichst reinen und echten Kontext zu Stande bringt. *)

*) Der Kritizismus ist also nicht kritische Philosophie, sondern kritische Methode, auch nicht Kantizismus, der sich zu jenem verhält, wie der Pyrrhonismus zum Skeptizismus oder der Platonismus zum Dogmatismus. Der Kritizismus aber verhält sich zum Dogmatismus und Skeptizismus, wie die Synthesis zur Thesis und Antithesis. Er vereint das Gute von beiden und vermeidet doch ihre

Fehler — in der Idee; denn nicht alle sogenannte kritische Philosophen sind wirklich philosophische Kritiker.

§. 97.

Der Eklektizismus.

Wie es also drei Hauptsysteme der Philosophie giebt (§. 36—38), so giebt es auch drei Hauptmethoden des Philosophirens (§. 94—96), die sich jedoch ebenfalls nach der Individualität der Philosophirenden in der Anwendung verschiedentlich gestalten. Was aber den Eklektizismus betrifft, so ist er eigentlich ein verkappter Dogmatismus, welcher das Beste oder Wahrscheinlichste aus allen philosophischen Systemen auszuwählen vorgiebt, dabei aber so unphilosophisch verfährt, daß dieses Verfahren eher eine Unmethode oder auch ein Synkretismus zu nennen, indem es das Ungleichartigste vermischt und so nur ein Aggregat von Meinungen zu Stande bringt. Eine wirkliche Auswahl des Besten findet nur auf kritischem Wege statt, wo es sich dem Forscher von selbst darbietet, ohne es erst aus fremden Systemen zu sammeln. *)

*) Vergl. des Verf. Schrift: Ueber die verschiednen Methoden des Philosophirens und die verschiednen Systeme der Philosophie in Ansehung ihrer allgemeinen Gültigkeit. Meißen, 1802. 8.

Zweites Hauptstück.

Architecktonische Methodenlehre.

---

§. 98.

Grundriß einer Wissenschaft.

Wenn von irgend einem Systeme gewisser Erkenntnisse oder einem wissenschaftlichen Ganzen sowohl die Idee, welche dem Ganzen zum Grunde liegt, als auch die Theile, in welche es dieser Idee zufolge zerfallen muß, im voraus bestimmt werden: so kann man einen solchen Entwurf mit Recht einen architektonischen Grundriß der Wissenschaft nennen. Dergleichen soll hier von der Philosophie gegeben werden.

§. 99.

Eintheilung der Wissenschaften.

Die menschliche Erkenntniß, von welcher die Philosophie nur einen besondern Theil ausmacht — wiewohl jene vom Geiste dieser überall durchdrungen werden soll (§. 5) — zerfällt in drei Hauptklassen von Wissenschaften nach der Organisazion derselben in ihrer theoretischen und praktischen Beziehung. Sind nämlich die Wissenschaften in ihrer Organisazion nur durch innere und selbeigne Gesetze bestimmt, so heißen sie freie; sind sie aber in theoretischer sowohl als praktischer Beziehung durch äußere Gesetze, welche den Charakter des Positiven an sich tragen, bestimmt, so heißen sie gebundne; sind sie endlich bloß theoretisch frei, praktisch aber gebunden, so heißen sie gemischte. *)

*) Die freien Wissenschaften heißen auch natürliche, die gebundnen positive. Vergl. des Verf. Versuch einer neuen Eintheilung der Wissenschaften zur Begründung einer bessern Organisazion für die höhern Bildungsanstalten. Züllichau, 1805. 8.

§. 100.

Fortsetzung.

Die freien Wissenschaften sind in Ansehung ihres Grundstoffes entweder durch Erfahrung (a posteriori) oder durch Vernunft (a priori) oder durch beides zugleich (theils a posteriori theils a priori) bestimmt (§. 76), und heißen in der ersten Beziehung empirische, in der zweiten razionale, in der dritten empirisch-razionale Wissenschaften. *)

*) Erfahrung und Vernunft haben freilich in gewisser Hinsicht an allen Wissenschaften Theil. Denn Erfahrung kann ohne Vernunft nicht Wissenschaft werden, und Vernunft kann ohne Erfahrung nicht thätig sein. Aber in Hinsicht auf den Grundstoff der Wissenschaften treten sie nothwendig in den obigen Gegensatz.

§. 101.

Philosophische Wissenschaften im weitesten Sinne.

Im weitesten Sinne heißen alle freie Wissenschaften (§. 99) philosophische, weil in ihnen als Wissenschaften, die in jeder Hinsicht von positiven Bestimmungen unabhängig sind, der durch Philosophiren zum klaren und deutlichen Bewusstsein seiner selbst erwachte Menschengeist einen unbeschränkten Wirkungskreis hat. *)

*) In diesem Sinne nimmt man das Wort bei der auf

unsern Hochschulen gewöhnlichen Fakultätseintheilung der Wissenschaften. Denn die sogenannte philosophische Fakultät ist eben die, welche sich mit der Pflege und dem Vortrage der freien Wissenschaften beschäftigt, die auch freie Künste heißen, weil die Erzeugung und Gestaltung einer Wissenschaft eine künstliche Thätigkeit des menschlichen Geistes ist. Darum heißt im Style jener Fakultät ein Doctor philosophiae auch ein Magister artium liberalium.

§. 102.

Philosophische Wissenschaften im engern Sinne.

Im engern Sinne heißen diejenigen freien Wissenschaften philosophische, welche entweder rein-razional oder auch empirisch-razional sind (§. 100), weil in den Wissenschaften, deren Grundstoff bloß empirisch ist, die philosophirende Vernunft nicht so kräftig walten kann, als in jenen, deren Grundstoff selbst schon von der Vernunft mehr oder weniger bestimmt ist. *)

*) In diesem Sinne nahmen die Alten das Wort Philosophie. Denn da sie Mathematik, Physik, Politik, Oekonomik, Pädagogik u. d. g. unter jenem Ausdrucke mit befaßten, so betrachteten sie dieselben ebenfalls als philosophische Wissenschaften.

§. 103.

Philosophische Wissenschaften im engsten Sinne.

Da das razionale Wissen theils philosophisch theils mathematisch ist (§. 77), so ergiebt sich aus diesem Unterschiede die eigentliche und strenge Bedeutung des Wortes Philosophie oder derjenige Erkenntnißkreis, welcher die philo-

sophischen **Wissenschaften** im engsten Sinne, als Theile der Philosophie in dieser Bedeutung, umschließt und sofort näher bezeichnet werden soll.

§. 104.

Idee der Philosophie.

Indem die Philosophie sowohl das durch bloße Erfahrung Gegebne (das a posteriori Bestimmte) als auch das durch intuitive Konstrukzion der Begriffe Erkennbare (die Größenverhältnisse der Dinge in Raum und Zeit) andern Wissenschaften überlässt: so eignet sie sich nur dasjenige zu, was sich als erkennbar durch Vernunft mittels einer diskursiven Begriffskonstrukzion betrachten, mithin bloß geistiger Weise (intellektual) anschauen lässt. Dieß ist die **Urform des Ichs selbst** oder dessen ursprüngliche Bestimmtheit in allseitiger Beziehung (§. 43.). Die Wissenschaft davon heißt **Philosophie** in eigentlicher und strenger Bedeutung oder **Urwissenschaft**. *)

*) Vergl. die oben (§. 7. Anm.) bereits angeführten Schriften über den (dort nur vorläufig bestimmten) Begriff der Philosophie. So verschieden auch in jenen Schriften dieser Begriff erklärt worden, so liegt doch den meisten Erklärungen dieselbe Idee zum Grunde, nämlich die Idee einer Wissenschaft des Allgemeinen und Nothwendigen, des Ursprünglichen oder a priori Bestimmten, mithin, vollständig ausgesprochen, einer **Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes in jeder Beziehung seiner Thätigkeit, deren er sich nur bewusst werden kann.** Auch die in obiger Stelle gegebne vorläufige Erklärung stimmt damit zusammen. Denn ohne Erforschung des Ursprünglichen in ihm selbst kann der Mensch sich keine

befriedigende Rechenschaft von seinen Ueberzeugungen und Handlungen geben.

§. 105.

Gliederung der Philosophie.

Da sich vermöge der Beschränktheit des menschlichen Geistes ein wissenschaftliches Ganze nur allmählich und theilweise, obwohl immer mit Hinsicht auf die Idee, auffassen und darstellen läßt: so kann auch die Philosophie die Gestalt eines Systems von Erkenntnissen einer gewissen Art nur durch Gliederung annehmen. Diese Gliederung ist also nichts anders als eine Entfaltung der Idee in unsrem Bewußtsein, ähnlich der Entwickelung eines organischen Körpers aus seinem Keime.

§. 106.

Grund- und Folgelehre.

Zuvörderst muß die Philosophie sich selbst begründen, da sie als Urwissenschaft durch keine andre Wissenschaft begründet werden kann. Dieser Theil derselben heißt daher mit Recht die urwissenschaftliche Grundlehre (archologia philosophica s. philosophia fundamentalis). Sie ist der in den verborgensten und eben darum nie ganz zu enthüllenden Tiefen des menschlichen Geistes wurzelnde Stamm, aus welchem die Aeste des Baumes in ihrer mannigfaltigen Verzweigung nach und nach hervortreten (§. 12). Diese anderweiten Glieder zusammengenommen nennen wir daher die urwissenschaftliche Folgelehre (philosophia derivativa).

§. 107.

Vorstellungs- und Bestrebungslehre.

Da alle Thätigkeit des Ichs entweder bloß innerlich (immanent) oder auch äußerlich (transeunt) ist (§. 44 und 45): so zerfällt die Folgelehre natürlich in zwei Hauptzweige, nämlich in die Wissenschaft von der ursprunglichen Gesetzmäßigkeit des Ichs in Ansehung seines Vorstellungskreises und in die Wissenschaft von derselben Gesetzmäßigkeit in Ansehung seines Bestrebungskreises. Jene kann man daher Vorstellungslehre, diese Bestrebungslehre nennen. Gewöhnlicher nennt man sie theoretische (auch spekulative oder kontemplative) und praktische (auch aktive oder moralische) Philosophie. *)

*) Die Alten theilten die Philosophie gewöhnlich in Logik (pars rationalis) Physik (pars naturalis) und Ethik (pars moralis). Doch kommt bei ihnen auch schon die zweigliedrige Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie vor, und namentlich berichten Plutarch (de placitis philoss. I. prooem.) und Diogenes Laert. (V, 28) von Aristoteles, daß er diese Eintheilung aufgestellt habe. Auch vergl. Sen. ep. 45. und *August.* de civ. dei VIII, 4. Auf die Urwissenschaft selbst kann aber diese Eintheilung nicht bezogen werden, sondern nur auf die urwissenschaftliche Folgelehre. Denn die Grundlehre ist beides zugleich, allgemeine Philosophie; die Folgelehre aber ist als besondre Philosophie theils theoretisch theils praktisch. Nennt man die praktische Philosophie schlechtweg Ethik, Moral oder Sittenlehre, so müssen diese Ausdrücke im weitern Sinne genommen werden, weil im engern auch ein Theil der praktischen Philosophie (die Tugendlehre) damit bezeichnet wird. Da die theoretische Philosophie vorzugsweise das Nothwendige, die praktische das Freie in unsrer Thätigkeit betrifft, so kann man auch sagen,

daß jene Naturgesetze, diese Sittengesetze aufstelle, wo dann der letzte Ausdruck wieder im weitern Sinne zu nehmen. Vergl. §. 54 und 55.

§. 108.

Die Vorstellungslehre.

Die Vorstellungslehre oder theoretische Philosophie bezieht sich entweder auf das bloße Denken, welches auch das formale oder analytische heißt, oder auf das Denken bestimmter Gegenstände, welches auch das materiale oder synthetische genannt wird, ist also theils (theoretische) Formal- theils Materialphilosophie. Jene heißt auch Denklehre (logica). Diese aber hat das materiale Denken zu erwägen sowohl an sich, wo es als ein Erkennen schlechtweg erscheint, als auch in besondrer Beziehung auf das Lustgefühl, wo es sich als ein geschmackvolles Urtheilen darstellt; sie heißt daher im ersten Bezug Erkenntnisslehre (metaphysica), im zweiten Geschmackslehre (aesthetica). Die Vorstellungslehre erforscht also die Gesetze des Wahren, wiefern es sich zeigt als Richtigkeit im bloßen Denken (logische Wahrheit), als Gründlichkeit im Erkennen schlechtweg (metaphysische Wahrheit) und als Geschmack im Beurtheilen solcher Gegenstände unsrer Vorstellungen, die das Gepräge der Schönheit oder Erhabenheit an sich tragen (ästhetische Wahrheit). *)

*) Die Schriften, welche sich auf die einzelen Theile der theoretischen Philosophie beziehn, werden in der Folge am gehörigen Orte angeführt werden. Auf die th. Ph. überhaupt aber beziehn sich folgende:

Mark. Herz, Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit. Königsb. 1771. 8.

(Joh. Nik. Tetens) über die allgemeine spekulative Philosophie. Bützow u. Wismar, 1775. 8.

Joh. Frdr. Zöllner, über spekulative Philosophie. Berl. 1789. 8.

Matth. Fremling, diss. de ratione praecepta philosophiae theoreticae tradendi. Lund. 4.

Ant. Valsecchi sopra vantaggi, che dalla filosofia specolativa ridondano alla società. In den Saggi scientiff. e letterr. dell' acad. di Padova. T. I. p. 447—455.

* * *

Godofr. Ploucqueti fundamenta philosophiae speculativae. Tübingen, 1759. 8.

F. X. Müller's Versuch einer faßlichen Darstellung der vorzüglichsten Gegenstände der theoretischen Philosophie. Straubing, 1803. 8. (B. 1).

Frdr. Bouterwek's Anfangsgründe der spekulativen Philosophie. Gött. 1800. 8. An die Stelle dieses Werks trat späterhin: Dess. Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse, nebst einigen Aphorismen als Disputazionsthesen zur spekulat. Philos. Ebend. 1810. 8.

Wilh. Traug. Krug's System der theoretischen Philosophie. Königsb. 1806 — 1810. 3 Thh. 8. (A. 2. 1819—1823. A. 3. Th. 1. 1825.)

Ign. Thanner's Lehrbuch der theoretischen Philosophie nach den Grundsätzen der absoluten Identitätslehre. Salzburg, 1811. 8. (Th. 1. Logik).

Geo. Mich. Klein's Anschauungs- und Denklehre. Bamb. u. Würzb. 1818. 8.

H. C. W. Sigwart's Handbuch der theoretischen Philosophie. Tübingen, 1820. 8.

* * *

Gttlo. Ernst Schulze's Kritik der theoretischen Philosophie. Hamb. 1802. 2 Bde. 8. (Dess. Aenesidemus s. oben bei §. 14).

J. F. E. Kirsten's Grundzüge des neuesten Skeptizismus in der theoretischen Philosophie. Jena, 1802. 8. (Auch vergl. die Literatur zu §. 95).

* * *

In geschichtlicher Hinsicht vergl. Diet. Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. Mar-

burg, 1791—97. 6 Bde. nebst 1 B. Register. 8. (Geht von Thales bis Berkeley).

§. 109.

Die Bestrebungslehre.

Die Bestrebungslehre oder praktische Philosophie bezieht sich entweder auf das bloße Handeln, welches auch das formale oder rechtliche heißt, oder auf das Handeln mit Hinsicht auf bestimmte (gebotene) Zwecke, welches auch das materiale oder sittliche (im engern Sinne) genannt wird, ist also theils (praktische) Formal- theils Materialphilosophie. Jene heißt auch Rechtslehre (dicaeologia, jus naturae). Diese aber hat das materiale Handeln zu erwägen sowohl an sich, wo es als Tugend oder Sittlichkeit (Moralität) schlechtweg erscheint, als auch in besondrer Beziehung auf den Endzweck der Vernunft und folglich auf Gott, wo es sich als Gottseligkeit oder Frömmigkeit (Religiosität) darstellt; sie heißt daher im ersten Bezuge Tugendlehre (aretologia) oder Sittenlehre im engern Sinne (ethica, doctrina moralis sensu strictiori), im zweiten Gottseligkeits- oder Religionslehre (eusebiologia s. ethicotheologia). Die Bestrebungslehre erforscht also die Gesetze des Guten, wiefern es sich zeigt als Rechtlichkeit im äußern Verhalten (juridische Güte), als Würdigkeit in der mit jenem verbundnen Gesinnung (ethische Güte) und als höchste Weihe des Menschen für ein ewiges Leben im Reiche Gottes (religiose Güte). *)

*) Auch hier sind nur die auf die ganze praktische Philosophie bezüglichen Schriften anzuzeigen, welchen wir

einige das Verhältniß zwischen Theorie und Praxis überhaupt betreffende Abhandlungen vorausschicken:

Imm. Kant über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Berl. Monatsschr. 1793. Sept. S. 201 ff. (nebst Nachtrag dazu von Frdr. Genz. Dezemb. S. 518 ff.) und in Dess. vermischten Schriften, B. 3. S. 177 ff. (Ausg. von Tieftrunk).

Aug. Wilh. Rehberg über das Verhältniß der Theorie zur Praxis. In: Berl. Monatsschr. 1794. Febr. S. 114 ff.

Woltmann über Theorie und Praxis — und Napoleon's Urtheil darüber, von Dems. — In Woltmann's Zeitschrift: Geschichte und Politik. 1804. St. 12. Nr. 3. u. 4.

Chsti. Aug. Grohmann über das Verhältniß der Theorie zur Praxis. Wittenb. 1795. 8.

* * *

Ludw. Heinr. Jakob's Prolegomena zur praktischen Philosophie. Halle, 1787. 8.

Wilh. Traug. Krug's Vorlesung über den wesentlichen Charakter der prakt. Philos. Jena u. Leipz. 1796. 8.

Joh. Aug. Brückner's Blicke in die Natur der praktischen Vernunft. Eine Abh. zur Berichtigung einiger Begriffe aus dem Gebiete der prakt. Philos. rc. Leipzig, 1813. 8.

* * *

Joh. Franc. Buddei elementa philosophiae practicae. Ausg. 7. Halle, 1717. 8.

Chsti. Wolffii philosophia practica universalis. Frankf. u. Leipz. 1738—1739. 2 Bde. 4.

Gttli. Baumgartenii initia philosophiae practicae. Halle, 1760. 8.

Geo. Frdr. Meier's allgemeine praktische Weltweisheit. Halle, 1764. 8.

Joh. Geo. Heinr. Feder's praktische Philosophie. Aufl. 4. Gött. 1776. 8. — Dess. Abh. über die allgemeinen Grundsätze der prakt. Philos. Lemgo, 1793. 8. — Auch können Dess. Grundlehren zur

Kenntniß des menschlichen Willens (Gött. 1783. 8. Aufl. 3. 1789) und Untersuchungen über den menschlichen Willen (Gött. u. Lemgo, 1779—1793. 4 Thle. 8. Ausg. 3. des 1. Th. 1793. Ausg. 2. des 2. u. 3. Th. 1786—1792.) hieher gerechnet werden.

Joh. Bernh. Basedow's prakt. Philos. für alle Stände. Aufl. 2. Dessau, 1777. 2 Thle. 8.

Augustin Schelle's prakt. Philos. Salzb. 1785. 2 Thle. 8. Aufl. 2. 1792—1794.

Chsto. Gfr. Bardili's allgemeine prakt. Philos. Stuttg. 1795. 8.

Joh. Heinr. Abicht's allgemeine prakt. Philos. Der Philosophie der Sitten erster Theil. Ausg. 2. Leipz. 1798. 8.

Joh. Frdr. Herbart's allgemeine prakt. Philos. Gött. 1808. 8.

Frdr. Bouterwek's praktische Aphorismen oder Grundsätze zu einem neuen Systeme der moralischen Wissenschaften. Leipz. 1808. 8.

Ign. Thanner's Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der allgemeinen praktischen Philosophie und des Naturrechts nach den Grundsätzen der absoluten Identitätslehre. Salzburg, 1812. 8.

Jak. Frdr. Fries's Handbuch der prakt. Philos. oder der philos. Zwecklehre. Heidelb. 1818. 8. Th. I. B. 1.

Chsto. Adam Eschenmayer's System der Moralphilosophie (im weitern Sinne). Tübing. 1818. 8.

Wilh. Traug. Krug's System der prakt. Philos. Königsb. 1817—19. 3 Thle. 8.

* * *

Kant's kritische Schriften, soweit sie auch hieher gehören, s. oben (§. 14. Anm.). Außerdem würde hieher noch Dess. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Riga, 1785. 8. Aufl. 4. 1797) und als angebliches Gegenstück dazu Beneke's Grundlegung zur Physik der Sitten (Berlin, 1822. 8.) gerechnet werden können. Die kantische Metaphysik der Sitten selbst, so wie andre, theils kritisirende, theils abhandelnde, Schriften über die Sittenlehre werden

tiefer unten angeführt werden, obwohl manche derselben dieses Wort im weitern Sinne auf die ganze prakt. Philos. beziehn und daher auch hier eine Stelle finden könnten. Indeß mögen nur noch folgende hier stehen:

Geo. Aspii diss. de diversis modis tractandi disciplinam moralem. Praes. *Joh. Bilmark.* Åbo, 1789. 4.

Chsto. Dan. Bunth, diss. de certitudine disciplinarum moralium. Praes. *Joh. Chsto. Muhrbeck.* Greifsw. 1786. 4.

Auch Stäudlin's oben (§. 95. Anm.) angeführtes Werk gehört hieher, weil es vorzügliche Rücksicht auf den Skeptizismus in der prakt. Philos. nimmt.

* * *

In geschichtlicher Hinsicht vergl. Geo. Sam. Franke's Beantwortung der Frage: Welche hauptsächliche Stufen hat die praktische Philosophie von der Zeit an, da man angefangen hat, sie systematisch zu behandeln, durchlaufen müssen, ehe sie die Gestalt gewonnen hat, die sie heutiger Zeit besitzt? Altona, 1801. 8. (Gekrönte Preisschrift).

§. 110.

Reine und angewandte Philosophie.

So lange der Philosoph die theoretische und praktische Thätigkeit des Ichs bloß in ihrer ursprünglichen Bestimmtheit erforscht, heißt die Philosophie rein; angewandt aber, sobald er jene Thätigkeit auch in ihrer erfahrungsmäßigen Bestimmtheit (unter empirischen Bedingungen und daraus hervorgehenden Modifikazionen) erwägt. Daher kann man jeder theoretisch- und praktisch-philosophischen Wissenschaft einen reinen und einen angewandten Theil geben, übrigens aber die Philosophie freilich auf

alles Mögliche anwenden und so den Umfang der angewandten Philosophie ins Unendliche erweitern.*)

*) In gewisser Hinsicht sind alle übrige (nicht zur reinen Philosophie gehörige) Wissenschaften angewandte Philosophie; denn sie sind der Wissenschaftlichkeit nur insoferne fähig, als Philosophie auf sie anwendbar ist. Insgemein versteht man aber unter angewandter Philosophie nur die anthropologischen Wissenschaften oder alles, was zur erfahrungsmäßigen Menschenkunde gehört (§. 42). Dahin gehört also auch die Erfahrungsseelenlehre (psychologia empirica), welche offenbar nur ein Theil der Erfahrungsmenschenlehre (anthropologia empirica, auch schlechtweg Anthropologie genannt) ist. Da man nun diese Unterschiede nicht immer genau beachtet hat, so kommen auch in vielen anthropologischen und psychologischen Schriften fundamentalphilosophische Untersuchungen vor; und deshalb mögen hier noch einige vorzüglich bemerkenswerthe Schriften dieser Art folgen;

Ernst Platner's Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Leipzig, 1772. 8. (Th. 1.) — Dess. neue Anthropologie u. s. w. Ebendas. 1790. 8. (Bd. 1.).

Joh. Nik. Tetens's philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung. Leipz. 1777. 2 Bde. 8.

Karl Franz von Irwing's Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berl. 1777—1785. 4 Bde. 8.

Diet. Tiedemann's Untersuchungen über den Menschen. Leipz. 1777 u. 1778. 3 Thle. 8.

(Joh. Karl Wezel's) Versuch über die Kenntniß des Menschen. Leipz. 1784 u. 1785. 2 Thle. 8.

Joh. Gli. Steeb über den Menschen nach den hauptsächlichsten Anlagen in seiner Natur. Tübingen, 1785. 3 Bde. 8.

Chsti. Ernst Wünsch's Unterhaltungen über den Menschen. Aufl. 2. Leipz. 1796—1798. 2 Thle. 8.

Joh. Ith's Versuch einer Anthropologie oder

Philosophie des Menschen nach seinen körperlichen Anlagen. Bern, 1794 u. 1795. 2 Thle. 8. (N. A. Th. 1. 1802).

Imm. Kant's Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Königsb. 1798. 8. A. 2. 1800.

Karl Heinr. Ludw. Pölitz's populare Anthropologie oder Kunde von dem Menschen nach seinen sinnlichen und geistigen Anlagen. Leipz. 1800. 8.

G. J. Wenzel's Menschenlehre oder System einer Anthropologie nach den neuesten Beobachtungen, Versuchen und Grundsätzen der Physik und Philosophie. Linz, 1802. 8.

Chsti. Ludw. Funk's Versuch einer praktischen Anthropologie. Leipz. 1803. 8.

Joh. Gfr. Gruber's Versuch einer pragmatischen Anthropologie. Leipz. 1803. 8. (Aus dem 2. Th. von Dess. Auszug aus Knigge's Schrift über den Umgang mit Menschen besonders abgedruckt).

Wilh. Liebsch's Grundriß der Anthropologie, physiologisch und nach einem neuen Plane bearbeitet. Gött. 1806—1808. 2 Bde. 8.

Joh. Chsti. Goldbeck's Metaphysik des Menschen oder reiner Theil der Naturlehre des Menschen. Hamb. 1806. 8.

Ernst Wenzel's Grundzüge einer pragmatischen Anthropologie. Gött. 1807. 8.

Geo. Heinr. Masius's Grundriß anthropologischer Vorlesungen. Altona, 1812. 8.

Troxler's Blicke in das Wesen des Menschen. Aarau, 1812. 8.

G. B. Weber's anthropologische Versuche zur Beförderung einer gründlichen und umfassenden Menschenkunde für Wissenschaft und Leben. Stuttgart, 2 Thle. 8. (Th. 2. 1817. unter dem besondern Titel: Ueber Einbildungskraft und Gefühl).

Dav. Theod. Aug. Suabedissen's Betrachtung des Menschen. B. 1. u. 2. Betrachtung des geistigen Lebens des Menschen. Kassel, 1815. 8. B. 3. Betrachtung des leiblichen Lebens des Menschen. Leipz. 1818. 8.

Karl Geo. Neumann von der Natur des Menschen. Berlin, 1815—1818. 2 Thle. 8.

Henr. Steffens's Anthropologie. Breslau, 1822. 2 Bde. 8.

Joh. Chsti. Aug. Heinroth's Lehrbuch der Anthropologie. Leipzig, 1822. 8.

Jos. Hillebrand's Anthropologie als Wissenschaft. Mainz, 1822—3. 3 Thle. 8.

Karl Ernst von Baer, Vorlesungen über Anthropologie. Königsb. 1824. 8. Th. 1.

R. C. Sims's essay on the nature and constitution of man. Lond. 1793. 8. Deutsch: Leipzig, 1795. 8.

C. A. Helvetius de l'homme, de ses facultès intellectuelles et de son éducation. (S. §. 36. Anm.)

P. J. Barthez, nouveaux élémens de la science de l'homme. Paris, 1778. A. 2. 1806. 2 Thle. 8.

Essais philosophiques sur l'homme, ses principaux rapports et sa destinée, fondés sur l'expérience et la raison, suivis d'observations sur le beau. Publiés par *L. H. de Jacob.* Halle, 1818. 8.

Etudes de l'homme, ou recherches sur les facultés de sentir et de penser. Par *Ch. Victor de Bonstetten.* Genf u. Paris, 1821. 2 Bde. 8.

* * *

Aristotelis de anima ll. III. Gr. et lat. ed. *Jul. Pacius.* Frankf. a. M. 1596. auch 1621. 8. Deutsch mit Anmerkk. von Mich. Wenzl Voigt. Frankf. u. Leipz. 1794. 8.

Chsti. Wolffii psychologia empirica. Frankf. u. Leipz. 1732. 4.

Joh. Glo. Krüger's Experimental-Seelenlehre. Halle, 1756. 8.

Chsto. Meiners's Grundriß der Seelenlehre. Lemgo, 1786. 8. — Dess. Untersuchungen über die Denkkräfte und Willenskräfte des Menschen, nach Anleitung der Erfahrung. Gött. 1806. 2 Thle. 8.

Karl Chsti. Erh. Schmid's empirische Psychologie. Jena, 1791. 8. N. A. 1796. Th. 1.

Ludw. Heinr. Jakob's Grundriß der Erfahrungsseelenlehre. Halle, 1791. 8. A. 4. 1810. — Dess. Grundriß der empirischen Psychologie, nebst einer ausführlichen Erklärung desselben. Leipz. 1814. 8.

Joh. Chsto. Hoffbauer's Naturlehre der Seele in Briefen. Halle, 1796. 8. — Dess. Grundriß der Erfahrungsseelenlehre. A. 2. Ebend. 1810. 8. womit auch Dess. Untersuchungen über die Krankheiten der Seele (Ebend. 1802. u. 1803. 2 Thle. 8.) und Psychologie in ihren Hauptanwendungen auf die Rechtspflege (Ebend. 1808. 8.) zu verbinden.

Frdr. Wilh. Dan. Snell's empirische Psychologie. Gießen, 1802. 8. A. 2. 1810.

Diet. Tiedemann's Handbuch der Psychologie, herausg. von Ludw. Wachler. Leipz. 1804. 8.

Joh. Chsti. Wezel's Grundriß eines eigentlichen Systems der anthropologischen Psychologie überhaupt und der empirischen insbesondre. Leipzig, 1804. u. 1805. 2 Thle. 8.

Frdr. Aug. Carus's Psychologie. Leipz. 1808. 2 Thle. 8. womit auch Dess. Geschichte der Psychol. (Ebend. 1809. 8.) und Psychol. der Hebräer (Ebend. 1809. 8.) zu verbinden.

Chsti. Weiß's Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele, als Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Naturlehre derselben. Leipz. 1811. 8.

Glo. Ernst Schulze's psychologische Anthropologie. Gött. 1816. 8.

Joh. Frdr. Herbart's Lehrbuch zur Psychologie. Königsb. u. Leipz. 1816. 8.

Jak. Frdr. Fries's Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes. Jena, 1820. 8. (B. 1.)

Jak. Salat's Lehrbuch der höhern Seelenkunde, oder die psychische Anthropologie. München, 1820. 8. A. 2. 1826. Auszug: Grundlinien der psychischen Anthropologie. Ebend. 1827. 8.

Frdr. Edu. Beneke's Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens. Berl. 1820. 8.

Ferd. Chsto. Weise's System der Psychologie. Heidelb. 1822. 8.

Joh. von Lichtenfels, Grundriß der Psychologie als Einleitung in die Philosophie. Innsbr. 1824. 8.

Ernst Stiedenroth's Psychologie. Berlin, 1824 —25. 2 Thle. 8. Dess. Lehrbuch der Psychologie. Greifsw. 1828. 8.

Joh. Geo. Mußmann's Lehrbuch der Seelenwissenschaft oder razionalen und empirischen Psychologie. Berlin, 1827. 8.

Rob. Bragge's brief essay concerning the soul of man. A. 2. Lond. 1725. 8.

Dugald Stewart's elements of the philosophy of the human mind. Lond. 1792. 4. Deutsch mit einer Vorrede von Sam. Gli. Lange. Berl. 1794. 2 Thle. 8.

C. A. Helvetius de l'esprit. (S. §. 36. Anm.)

De la Chambre, systême de l'ame. Paris, 1665. 8.

Charles Bonnet, essai de psychologie ou considerations sur les opérations de l'ame, sur l'habitude et sur l'éducation. Lond. 1755. 8. Deutsch mit Anmerkk. von C. W. Dohm. Lemgo, 1773. 8. — Dess. essai analytique sur les facultés de l'ame. A. 3. Kopenh. u. Genf. 1776. 2 Thle. 8. Deutsch mit Zusätzen von Chsti. Gfr. Schütz. Bremen, 1770. 2 Thle. 8.

Heinr. Aug. Töpfer's anthropologische Generalkarte aller Naturanlagen und Vermögen des Menschen in ihrer Verbindung und Beziehung auf einander rc. — gestochen von Wilh. von Schlieben. Grimma u. Leipz. 1 Bog. in Regalfol.

A. W. Neuber's allgemeine Darstellung der Grundvermögen der menschlichen Seele. Altona, 1821. 8.

§. 111.

Schlüssliche Uebersicht.

Die Urwissenschaft zerfällt sonach in sieben

Haupttheile, welche in ordnungsmäßiger Gliederung dargestellt so auf einander folgen:

I. Grundlehre (Fundamentalphilosophie) 1. Th.
II. Folgelehre (Derivativphilosophie).
A. Vorstellungslehre (theoretische oder Spekulativphilosophie).
1. Denklehre (Logik) 2. Th.
2. Erkenntnisslehre (Metaphysik) 3. Th.
3. Geschmackslehre (Aesthetik) 4. Th.
B. Bestrebungslehre (praktische oder Moralphilosophie).
1. Rechtslehre (Rechtsphilosophie) 5. Th.
2. Tugendlehre (Moralphilos. im eng. S.) 6. Th.
3. Gottseligkeitslehre (Religionsphilos.) 7. Th.



Zweiter Theil.
Denklehre.

Einleitung.

§. 112.
Begriff.

Die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsers Geistes in Ansehung des bloßen Denkens (des analytischen oder formalen) heißt eine Denklehre (§. 108). Wieferne das Vermögen zu denken Verstand oder auch Vernunft in weiterer Bedeutung heißt (§. 53. Anm.), kann man die Denklehre auch für eine Wissenschaft vom gesetzmäßigen (analytischen) Verstandes- oder Vernunftgebrauch erklären. Ebendarum heißt sie selbst eine Verstandes- oder Vernunftlehre, auch Logik und Dialektik. *)

*) Ob λογικη von λογος in der Bedeutung ratio oder in der Bedeutung oratio abstamme und ob επιστημη oder τεχνη hinzugedacht werde, ist ziemlich gleichgültig. Denn Vernunft und Sprache hangen genau zusammen, wie denn auch λογος selbst von λεγειν kommt; und Wissenschaft und Kunst werden häufig verwechselt, wie es denn auch ebensowohl eine Kunst zu denken als eine Wissenschaft (von den Gesetzen) des Denkens giebt. Dialektik aber heißt dieselbe offenbar vom Reden und Unterreden (διαλεγεσθαι), weil ein Anleit zum richtigen Denken auch zum verständigen Reden

und Unterreden anleitet. Daß Plato unter Dialektik nicht bloß die Logik, sondern auch die höhere Spekulazion der Vernunft verstand, war ebenso Eigenthümlichkeit seines Sprachgebrauchs, als wenn Einige späterhin unter Dialektik bloß eine betrügliche Streitkunst (Sophistik oder Eristik) verstanden.

§. 113.

Eintheilung.

Wiefern in dieser Wissenschaft die Gesetze des Denkens bloß in ihrer ursprünglichen Bestimmtheit erwogen werden, heißt sie die reine, wiefern aber auch auf die empirischen Bedingungen, unter welchen deren Anwendung stattfindet, Rücksicht genommen wird, die angewandte Denklehre (§. 110). Sie ist aber weder in diesem noch in jenem Bezug ein materiales Organon der Erkenntniß (philosophia instrumentalis), mithin auch keine Erfindungskunst (heuristica) und keine Heilkunst in Bezug auf alle Arten von Irrthümern (iatrica, medicina mentis), ob sie gleich in beiderlei Hinsicht als formales Organon nützliche Dienste leisten kann. *)

*) Daß die Logik kein Theil der Philosophie sei, sondern eine bloße Propädeutik zu derselben, ist eine unstatthafte Behauptung. Ueberflüssig aber sind die vielen Eintheilungen der Logik in die allgemeine, welche auch Elementarlogik heißt, und die besondre, welche für besondre Wissenschaften propädeutisch oder methodologisch sein soll — in die theoretische und praktische, natürliche und künstliche, angeborne und erworbene, lehrende und ausübende ꝛc. Theilt man sie in Analytik und Dialektik, so muß man das letzte Wort im engern Sinne nehmen und darunter die Theorie vom logischen Scheine verstehn, welche in die angewandte

Logik gehört. Uebrigens könnte man die Logik in der letzten Hinsicht auch als ein geistiges Reinigungsmittel (Kathartik) betrachten.

§. 114.

Literatur.

Die auf die Logik bezüglichen Schriften sind theils einleitend a), theils abhandelnd, und zwar handeln diese entweder die Logik allein ab b) oder in Verbindung mit der Metaphysik c). Auch sind diejenigen Schriften zu bemerken, welche die Logik nach besondern Gesichtspunkten oder Zwecken behandeln d), so wie die literar-historischen Schriften in Bezug auf diese Wissenschaft e).

a) Hieher gehören:

Joh. Gerh. Vossius de natura et constitutione logicae et rhetoricae.

Frdr. Aug. Wiedeburg über die praktische Logik und die Verbindung der Logik und der Rhetorik. Helmst. 1789. 8.

Pet. Nic. Christiern, diss. de usu logicae in ideis adquirendis. Upsal, 1788. 4.

Mazzarelli, il buon uso della logica in materia di religione. Fuligno, 1787. 8.

Joh. Heinr. Abicht von dem Nutzen und der Einrichtung eines zu logischen Uebungen bestimmten Kollegiums. Leipz. 1790. 8.

Joh. Mich. Schmid, das Denken als Thatsache. Dill. u. Leipz. 1821. 8.

Ernst Reinhold's Versuch einer Begründung und neuen Darstellung der logischen Formen. Leipz. 1819. 8.

Heinr. Richter über den Gegenstand und Umfang der Logik. Leipz. 1826. 8.

Schriften, welche die Logik selbst kritisiren, s. unter d.

b) Von dieser Art sind:

Aristotelis organon (i. e. categoriae — de interpretatione — analytica priora et posteriora — topica — de sophisticis elenchis.). Außer Dess. Werken auch oft besonders, z. B. gr. et lat. cura *Jul. Pacii*. Frankf. a. M. 1597. 4. Wegen der Menge von Erläuterungsschriften vergl. Buhle's Gesch. d. Philos. Th. 2. S. 283 ff.

Phil. Melanchthonis compendiaria dialectices ratio. Wittenb. 1520. 4. — *Ejusd.* dialecticae ll. 4. Par. 1522. 8. — *Ejusd.* erotematum dialectices ll. 4. Wittenb. 1547. 8. — Jedes dieser Werke ist sehr oft wieder aufgelegt worden.

Franc. Baconis de Verulamio novum organon. Von ihm selbst zuerst 1620, dann öfter einzeln herausgegeben, z. B. Leiden, 1650. 12. Auch in Dess. Werken. — Auszug von Gassendi. — Deutsch von Geo. Wilh. Bartoldy, mit Anmerkk. von Sal. Maimon. Berl. 1793. 2 Bde. 8.

Condillac, logique ou les premiers développemens de l'art. de penser. Paris, 1792. 12. Mastricht, 1792. 8.

Tschirnhausenii medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia. Ed. auct. Leipz. 1695. 4.

Leibnitii logica. Im 2. Th. seiner von Dütens herausgegebnen Werke. S. §. 10. Anm. e.

Chsti. Wolffii philosophia rationalis s. logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Frankf. u. Leipz. 1728. 8. — *Ejusd.* logica in compendium redacta per *Joh. Nic. Frobesium*. Helmst. 1746. 4. — Dess. vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntniß der Wahrheit. Halle, 1713. 8. A. 12. 1744.

Joach. Geo. Daries, via ad veritatem commoda. Jena, 1755. auch 1764. 8. — Deutsch: Frankf. 1776. 8.

Chsti. Aug. Crusius's Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß. Leipz. 1747. 8. A. 2. 1762.

Joh. Heinr. Lambert's neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein. Leipz. 1764. 2 Bde. 8.

Herm. Sam. Reimarus's Vernunftlehre als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in dem Erkenntnisse der Wahrheit, aus zwei ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet. A. 4. Hamb. u. Kiel, 1782. 8. A. 5. 1790.

Chsti. Gottfr. Schütz's Grundsätze der Logik oder Kunst zu denken. Lemgo, 1773. 8.

Joh. Gfr. Karl Chsti. Kiesewetter's Grundriß einer allgemeinen Logik nach kantischen Grundsätzen — begleitet mit einer weitern Auseinandersetzung. A. 2. Berl. 1795—1796. 2 Thle. 8. A. 3. 1802. — Dess. Logik zum Gebrauche für Schulen. Berl. 1797. 8.

Joh. Chsto. Hoffbauer's Anfangsgründe der Logik. Halle, 1794. 8. A. 2. 1810. — Dess. Analytik der Urtheile und Schlüsse. Ebend. 1792. 8.

Joh. Gebh. Ehrenr. Maaß's Grundriß der Logik. Halle, 1793. 8. A. 3. Halle und Leipzig 1806. 8.

Imm. Kant's Logik. Herausg. von Glo. Benj. Jäsche. Königsb. 1800. 8.

Joh. Heinr. Tieftrunk's Grundriß der Logik. Halle, 1801. 8.

Joh. Heinr. Abicht's verbesserte Logik oder Wahrheitswissenschaft, auf den einzig gültigen Begriff der Wahrheit erbauet. Fürth, 1802. 8.

Glo. Ernst Schulze's Grundsätze der allgemeinen Logik. Helmst. 1802. 8. A. 3. Götting. 1817. 8.

Andr. Metz's Handbuch der Logik. Bamb. und Würzb. 1802. 8. A. 2. 1816.

Gli. Ernst Aug. Mehmel's Versuch einer vollständigen analytischen Denklehre, als Vorphilosophie und im Geiste der Philosophie. Erlang. 1803. 8.

Wilh. Traug. Krug's Denklehre oder Logik. Königsb. 1806. 8. A. 3. 1825. (Auch als 1. Th. des Syst. der theoret. Philos.).

Geo. Mich. Klein's Verstandeslehre. Bamb. 1810. 8.

Ign. Thanner's logische Aphorismen, als Versuch einer neuen Darstellung der Logik nach den Grundsätzen der absoluten Identitätslehre. Salzb. 1811. 8.

Jak. Frdr. Fries's Grundriß — und System der Logik. Beides: Heidelb. 1811. 8. A. 2. 1819. A. 3. 1828.

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der Logik. Halle, 1817. 8.

Glo. Chsti. Frdr. Fischhaber's Lehrbuch der Logik. Stuttg. 1818. 8.

H. C. W. Siegwart's Handbuch zu Vorlesungen über die Logik. Tübingen, 1818. 8.

Joseph Hillebrand's Grundriß der Logik und philosophischen Vorkenntnißlehre. Heidelb. 1820. 8.

Jak. Sigm. Beck's Lehrbuch der Logik. Rostock u. Schwerin, 1820. 8.

Sam. Gli. Lange's Lehrbuch der reinen oder Elementarlogik. Rostock, 1820. 8.

Frdr. Calker's Denklehre oder Logik und Dialektik, nebst einem Abrisse der Geschichte und Literatur derselben. Bonn, 1822. 8.

Karl Frdr. Bachmann's System der Logik. Lpz. 1828. 8.

La logique. Par *Dumarsais*. N. A. Paris, 1819. 8.

Introduction à la philosophie, ou nouvelle logique française. Par *J. F. Perrard*. Paris, 1821. 8.

c) In diese Klasse gehören:

Joh. Geo. Heinr. Feder's Log. und Metaph. A. 7. Gött. 1790. 8. — Dess. Grundsätze der Log. u. Metaph. Ebend. 1794. 8. — *Ejusd.* institutiones logg. et mett. A. 4. Ebend. 1797. 8.

Vorlesungen über die Feder'sche Log. u. Metaph. Lemgo, 1793—1794. 2 Thle. 8.

Joh. Aug. Henr. Ulrichii institutiones logg. et mett. Jena, 1785. 8. A. 2. 1792.

Ernst Platner's Lehrbuch der Log. u. Metaph. Leipz. 1795. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumann's Elemente der

allgem. Log., nebst einem kurzen Abrisse der Metaph. Gießen, 1795. 8.

Ludw. Heinr. Jakob's Grundriß der allg. Log. und kritische Anfangsgründe der allgem. Metaph. A. 4. Halle, 1800. 8.

Chsti. Weiß's Lehrbuch der Log., nebst einer Einleitung zur Philos. überhaupt und besonders zu der bisherigen Metaph. Leipz. 1801. 8.

Chsti. Frdr. Callisen's kurzer Abriß der Log. u. Metaph. Nürnb. u. Sulzb. 1805. 8.

Frdr. Köppen's Leitfaden für Logik und Metaph. Landsh. 1809. 8.

Chsti. Wilh. und Frdr. Wilh. Dan. Snell's Log. u. Met. A. 2. Gießen, 1810. 8. (Auch als 3. Th. des Handb. der Philos. für Liebhaber).

Ernst Reinhold's Grundzüge eines Systems der Erkenntnisslehre und Denklehre. Schleswig, 1825. 8.

d) Dahin rechnen wir:

Joh. Jak. Engel's Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus den platonischen Dialogen zu entwickeln. Berl. 1780. 8. N. A. 1805.

Karl Chsti. Frdr. Krause's Grundriß der historischen Logik. Jena, 1803. 8.

Chsto. Gfr. Bardili's Grundriß der ersten Logik (s. §. 14. Anm.). — Dess. Beitrag zur Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes der Vernunftlehre in einigen Bemerkungen über die Tieftrunk'sche und Schulze'sche Log. Landsh. 1803. 8.

Geo. Wilh. Frdr. Hegel's Wissenschaft der subjektiven Logik. Nürnb. 1816. 8. (Auch als 2. Th. von Dess. Wiss. der Log. überhaupt, die er in die objekt. und subjekt. zerfällt).

J. A. Bergk's Kunst zu denken. Leipz. 1802. 8.

Geo. Nüßlein's Kritik der falschen Ansichten der Logik. Bamb. 1803. 8.

(Karl Leonh. Reinhold's) Versuch einer Kritik der Logik aus dem Gesichtspunkte der Sprache. (o. O.) 1806. 8.

Joh. Andr. Wendel's skeptische Logik. Koburg u. Leipz. 1819. 8. (Eine Kritik der Logik mit be-

sondrer Hinsicht auf die vorhin angeführten logischen Schriften von Klein und Hegel). Früher hatte Ders. auch Anfangsgründe der Logik (Koburg, 1814. 8.) herausgegeben.

Karl Chsti. Flatt's Bemerkungen gegen den Kant'schen und Kiesewetter'schen Grundriß der Logik. Tübing. 1802. 8.

e) In dieser Hinsicht sind zu bemerken:

Pet. Gassendus de origine et varietate logicae.

Joh. Alb. Fabricii specimen elencticum historiae logicae. Hamb. 1699. 4. (Auch in Dess. Opuscull. S. 163 ff.).

Joh. Geo. Walchii historia logicae. In Dess. Parergg. acadd. S. 453 ff.

Joach. Geo. Daries meditationes in logicas veterum. Anhang zu Dess. vorhin angeführter Logik.

Geo. Gust. Fülleborn's kurze Gesch. der Logik bei den Griechen. In Dess. Beiträgen zur Gesch. der Philos. St. 4. S. 160 ff.

Joh. Gli. Buhle antiquiorum Graecorum ante Aristotelem conamina in arte logica invenienda et perficienda. In den Commentt. soc. reg. scientt. Gott. T. XI.

Des Freiherrn W. L. G. von Eberstein Versuch einer Geschichte der Logik und Metaph. bei den Deutschen von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit. Halle, 1794. 8.

Andr. Metz de philosophorum criticorum de logica meritis atque nonnullis, quae inter illos adhuc controversa sunt, capitibus logicis. Würzb. 1799. 4.

Joh. Nic. Frobesii bibliographia logica. Bei Dess. vorhin angeführtem Auszuge aus Wolff's Logik.

Erster Abschnitt.

Reine Denklehre.

---

§. 115.

Elementarlehre und Methodenlehre.

Wenn und wieferne die reine Denklehre das Denken in gewisse besondre Thätigkeiten als seine Elemente zerlegt, um die darauf bezüglichen Gesetze aufzusuchen, ist sie elementarisch; wenn und wieferne sie aber das Verfahren bestimmt, mittels dessen die Gedanken Einheit, Zusammenhang und wissenschaftliche Gestalt erhalten, ist sie methodologisch. Sie zerfällt daher selbst wieder in eine Elementarlehre und Methodenlehre.

Erstes Hauptstück.

Reine logische Elementarlehre.

---

§. 116.

Das Denken und das Denkbare.

Daß ich denke oder der Gedanke selbst ist als Thatsache des Bewusstseins für den Denkenden unmittelbar gewiß (§. 28). Das Gedachte heißt der Gegenstand (objectum), das Denkende der Träger (subjectum) des Gedankens. Was gedacht werden soll, muß auch denkbar sein. Das Denkbare heißt daher ein logisches Ding oder Etwas (ens logicum — aliquid), das Undenkbare

ein logisches Unding oder Nichts (nonens logicum — nihilum). *)

*) Das logische Ding als solches ist nur im Gedanken und heißt daher auch ein Gedankending (ens merae cogitationis); wenn aber einem Dinge ein Sein außer dem Gedanken oder unabhängig von demselben beigelegt wird, heißt es ein wirkliches Ding (ens reale). Wieferne jedoch dieses gedacht wird, ist es auch ein logisches. Was also vom logischen gilt, gilt insofern auch vom realen.

§. 117.

Merkmale und Begriff.

Ein logisches Ding wird mittels gewisser Vorstellungen gedacht, welche wir darauf beziehen und wodurch wir es von andern Dingen unterscheiden. Solche Vorstellungen heißen daher Merkmale oder Kennzeichen (notae s. characteres) und machen zusammengenommen den Begriff (notio, conceptus) von jenem Dinge aus (§. 51). *)

*) Die Merkmale eines Dinges heißen auch Bestimmungen (determinationes) oder Prädikate (categoriae) desselben. Der Ausdruck Kategorie hat aber hier eine weitere Bedeutung, als in der Metaphysik, wo man nur eine gewisse Art von Merkmalen (ursprüngliche, mithin allgemeine und nothwendige, die auch vorzugsweise Prädikamente heißen) darunter versteht. Ein Unding als solches hat keine Merkmale (nonentis nulla sunt praedicata).

§. 118.

Grundsatz der durchgängigen Gleichheit.

Der Begriff ist für den Verstand das Ding selbst, welches gedacht wird, und die Merkmale

des Dinges sind auch die Merkmale des Begriffes. Zwischen dem Begriffe (A) und seinen sämmtlichen Merkmalen (b, c, d...) findet daher ein solches Verhältniß statt, daß, wenn ich das Eine setze, ich auch das Andre setzen, und wenn ich Beides einander entgegensetze, ich es als völlig gleich oder einerlei setzen muß. Dieses Denkgesetz heißt der **Grundsatz der durchgängigen Gleichheit** (principium identitatis absolutae) und lässt sich kurzweg durch A = A bezeichnen. *)

*) In dieser Formel wird also A zuerst gesetzt, dann sich selbst entgegengesetzt, und endlich sich selbst gleichgesetzt, alles in einem und demselben Denkakte. Der dadurch bezeichnete Grundsatz ist also Prinzip aller These, Antithese und Synthese im Denken. Da Begriff und Ding für den Verstand Eins sind, so lässt sich jener Satz auch so aussprechen: **Jedes Ding ist sich selbst gleich oder stimmt mit sich selbst überein.**

§. 119.

Grundsatz der Setzung.

Merkmale, welche sich nicht zu einem und demselben Begriffe vereinigen lassen, weil sie sich gegenseitig aufheben, heißen **widerstreitend** oder **widersprechend** (repugnantes s. contradicentes), im Gegenfalle **einstimmig** (consentientes s. convenientes). Da nun, wenn ein Ding A durch Merkmale der ersten Art gedacht werden sollte, es auch als Nicht-A gedacht werden müßte, welches nach dem vorigen Denkgesetze nicht möglich, so ergiebt sich hieraus ein zweites Gesetz, welches man in der Formel: **Setze im Denken nichts Widersprechendes, sondern nur Einstimmi-**

ges! aussprechen und den **Grundsatz der Setzung** (principium positionis s. theseos) nennen kann. *)

*) Da man dieses Gesetz in verschiednen Formeln aussprechen kann, so bekommt es auch in dieser Beziehung verschiedne Namen. In der Formel ausgesprochen: Keinem Dinge kommen widersprechende Merkmale zu (oder wie man sonst, obwohl fehlerhaft, sagte: Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein — richtiger: kann nicht als A und Nicht-A gedacht werden) heißt es Satz des Widerstreits oder Widerspruchs (principium repugnantiae s. contradictionis). In der Formel ausgesprochen: Einem Dinge kommen nur einstimmige Merkmale zu, heißt es Satz der Einstimmung (principium consensus s. convenientiae), welcher also mit dem Satze der durchgängigen Gleichheit nicht verwechselt werden darf, ob er gleich damit zusammenhangt, weil Merkmale, die nicht in gewisser Hinsicht einander gleich wären, auch nicht mit einander einstimmen könnten. Man würde nicht sagen können: A=B, wenn B ein völliges Nicht-A wäre. Uebrigens wird hier Widerstreit und Widerspruch noch im weitern Sinne als gleichgeltend genommen, ihr Unterschied im engern Sinne aber tiefer unten bestimmt werden. Vergl. Arist. cat. c. 6. (wo die Formel so lautet: *Ουδεν ἁμα τα εναντια επιδεχεται*) und anal. pr. II, 2. coll. metaph. IV, 3. 4. (wo sie so lautet: *το αυτο ἁμα ειναι τε και ουκ ειναι αδυνατον*).

§. 120.

Grundsatz der Entgegensetzung.

Wenn entgegengesetzte Merkmale (B und Nicht-B) in Bezug auf ein Ding (A) gegeben sind, dieses also dadurch näher bestimmt werden soll: so können sie nach dem vorhergehenden Gesetze nicht

dergestalt auf das Ding bezogen werden, daß dieses sowohl als B wie auch als Nicht-B in demselben Verstandesakte oder in derselben Hinsicht gedacht würde. Also kann nur B oder Nicht-B darauf als ein ihm zukommendes Merkmal bezogen werden. Daraus ergiebt sich ein drittes Gesetz, welches man in der Formel: Unter entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges setze nur eine, und, ist diese gesetzt, so hebe die andre auf! aussprechen und den Grundsatz der Entgegensetzung (principium oppositionis s. antitheseos) nnnen kann. *)

*) Man kann ein Ding, als Gegenstand des bloßen Denkens betrachtet, in mancherlei Hinsicht unbestimmt lassen. Wenn es aber als durchgängig bestimmt (omnimode determinatum) gedacht werden soll: so muß ihm allerdings von allen möglichen einander entgegengesetzten Merkmalen (B und Nicht-B, C und Nicht-C, u. s. w.) immerfort eins zukommen. Dieses Denkgesetz: Jedem durchgängig bestimmten Dinge kommt jedes mögliche Merkmal entweder zu oder nicht — heißt daher der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung (principium omnimodae determinationis) oder auch der Ausschließung des Mittlern oder Dritten (principium exclusi medii s. tertii, scil. inter duo contradictoria), und darf nicht mit dem Grundsatze der Entgegensetzung verwechselt werden, welcher sich nur auf die logische Bestimmung überhaupt bezieht, die beliebig fortgesetzt oder abgebrochen werden kann.

§. 121.

Grundsatz der Verknüpfung.

Wenn von entgegengesetzten Bestimmungen eines Dinges die eine oder andre gesetzt werden soll, so

muß der Verstand zu diesem Setzen durch irgend etwas genöthigt werden. Dieses Nöthigende heißt der **Grund** (ratio) und das davon Abhängige die **Folge** (consecutio), das Verhältniß zwischen beiden aber der **logische Zusammenhang** (nexus logicus s. consequentia). An dieses Verhältniß ist der Verstand bei allem Verknüpfen (und also auch beim Trennen als einem entgegensetzenden Verknüpfen) seiner Gedanken gebunden. Das hierauf sich beziehende Denkgesetz kann man in der Formel: **Verknüpfe jedes zu Setzende als Folge mit einem Vorausgesetzten als Grunde!** oder kürzer: **Setze nichts ohne Grund!** aussprechen und den **Grundsatz der Verknüpfung** (principium conjunctionis s. syntheseos) nennen. *)

*) Auch **Satz des Grundes** (principium rationis) oder des **zureichenden Grundes** (rationis sufficientis), wiewohl nicht jeder Grund zureichend ist (§. 72). Der Grund heißt auch die **Voraussetzung** (hypothesis — wo dann diese beiden Ausdrücke eine andre Bedeutung haben, als in §. 88) und die Folge die **Setzung** (thesis). **Ursache** (causa) und **Wirkung** (effectum s. effectus) ist aber etwas anders, nämlich ein realer Grund und eine reale Folge, weshalb auch der Grundsatz der Ursachlichkeit als ein metaphysisches Prinzip von dem obigen bloß logischen Prinzipe wesentlich verschieden. **Bedingung** (conditio) und **Bedingtes** (conditionatum) kann aber sowohl die Ursache mit ihrer Wirkung, als auch der bloß logische Grund mit seiner Folge heißen, je nachdem das Ding, welches ein andres bestimmt und darum **bedingend** heißt, als ein wirkliches oder als ein bloßes Gedankending betrachtet wird (§. 116).

§. 122.

Grundsatz der verhältnissmäßigen Gleichheit.

Der Grund der Verknüpfung zweier Begriffe oder Gedanken (A und B) kann in ihnen selbst liegen. Die Verknüpfung ist dann eine unmittelbare. Er kann aber auch außer ihnen in einem Dritten (X) liegen, welches oft erst gesucht werden muß. Die Verknüpfung ist dann eine vermittelte oder mittelbare, indem wir A und B mit X vergleichen und wegen der Einstimmung oder des Zusammenhangs derselben mit X sie auch mit einander verknüpfen, nach dem Schema:

$$A = X = B$$

Das hierauf bezügliche Denkgesetz kann man in der Formel: Zwei Begriffe, die mit einem dritten einstimmen oder zusammenhangen, stehen unter sich in demselben Verhältnisse, aussprechen und den Grundsatz der verhältnissmäßigen Gleichheit (principium identitatis relativae s. comparativae) nennen. *)

*) Dieses Prinzip ist also von dem der durchgängigen Gleichheit wesentlich verschieden. Wären A nnd B durchgängig gleich, so bedürft' es keines X zur Vermittlung. Wären sie aber in gar keiner Hinsicht gleich, so könnte man sie auch nicht mit X in gewisser Hinsicht gleich setzen und darum mit einander verknüpfen. Wie man nun sagen kann: Jedes Ding ist sich selbst gleich (§. 118. Anm.), so kann man auch sagen: Zwei Dinge, die einem dritten (in einer gewissen Beziehung) gleichen oder mit ihm einstimmen, gleichen (in dieser Beziehung) sich selbst oder stimmen mit einander überein (consentientia uni tertio consentiunt inter se).

§. 123.

Kriterien der Wahrheit.

Die bisher aufgestellten Denkgesetze oder logischen Grundsätze (§. 118—122) bestimmen die Form jeder regelmäßigen Gedankenreihe, mithin auch jeder Wissenschaft. Aus ihnen ergeben sich Widerspruchlosigkeit oder Einstimmung (convenientia) und Folgerichtigkeit oder Bündigkeit (consequentia) als allgemeine Kennzeichen der Wahrheit unsrer Erkenntniß (criteria veritatis). Denn wiewohl sie dieß zunächst oder positiv nur für die logische Wahrheit sind, so sind sie es doch entfernt oder negativ auch für die metaphysische Wahrheit. Denn eine Erkenntniß, die widersprechend und folgewidrig ist, kann unser Geist nicht für wahr und gewiß halten, obwohl eine Erkenntniß, die bloß widerspruchlos und folgerichtig ist, darum noch nicht in jeder Hinsicht, durchgängig oder an sich, wahr und gewiß ist. *)

*) Die logische (formale, ideale) Wahrheit ist also nichts anders als Angemessenheit einer angeblichen Erkenntniß oder Wissenschaft zu den Gesetzen des bloßen oder analytischen Denkens, wie sie eben die Logik aufstellt. Die metaphysische (materiale, reale) Wahrheit aber ist Angemessenheit einer angeblichen Erkenntniß oder Wissenschaft zu den Gesetzen des synthetischen Denkens oder wirklichen Erkennens, wie sie die Metaphysik aufzustellen hat. Beide vereint geben erst die volle Wahrheit, wie sie die Vernunft fodert. Vergl. §. 54. 68. 108. und 113.

§. 124.

Grundbestandtheile einer Gedankenreihe.

Wenn man eine gegebne Gedankenreihe in ihre Grundbestandtheile oder Elemente zerlegt, so erge-

ben sich als solche, **Begriffe**, **Urtheile** und **Schlüsse**. Das Denken überhaupt kann also auch als ein Denken in bloßen Begriffen (begreifen), in Urtheilen (urtheilen) und in Schlüssen (schließen) betrachtet werden. Nennt man nun dieß die **drei logischen Operazionen** des Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögens, so kann man ebendieses Vermögen auch in ein Vermögen der Begriffe, der Urtheile und der Schlüsse zerfällen und das erste den **Verstand**, das zweite die **Urtheilskraft**, das dritte die **Vernunft** nennen. Diese Zerlegung und Bezeichnung ist aber dann nur in der angegebnen logischen Beziehung gültig. *)

*) Da Schlüsse aus Urtheilen, und Urtheile aus Begriffen erwachsen, so ist das Denken in Schlüssen und Urtheilen vom Denken in Begriffen gar nicht wesentlich verschieden. Man mag also das Denkvermögen **Verstand** oder **Vernunft** in **weiterer** Bedeutung, wo diese Ausdrücke gleichgelten, nennen, so ist ebendieses Vermögen auch **Urtheilskraft**. Vergl. §. 53. Anm. und §. 56. Anm. auch §. 112.

A. Von den Begriffen.

§. 125.

Logische Betrachtungsart derselben.

Begriffe mögen entstanden sein, wie sie wollen, und sich beziehn, worauf sie wollen, so lassen sie sich, sobald sie nur ins Bewusstsein getreten, logisch auf folgende Weise betrachten:

1. **an und für sich** (autologisch), und zwar
   a. in Ansehung ihrer **Größe** (quantitativ);
   b. in Ansehung ihrer **Beschaffenheit** (qualitativ);

2. im Verhältnisse (heterologisch), und zwar

a. zu einander, als Denkobjekte (objektiv-relativ oder relativ schlechtweg)

b. zum denkenden Subjekte, als Denkakte (subjektiv-relativ oder modal).

Dieß giebt also die vier Gesichtspunkte der Quantität, Qualität, Relazion und Modalität, aus welchen wir sofort die Begriffe erwägen wollen. *)

*) Die Lehre von dem Ursprunge und der Beziehung der Begriffe auf wirkliche Dinge, so wie auch von dem Unterschiede zwischen reinen oder transzendentalen und empirischen Begriffen, ist offenbar metaphysisch, weil sie das Erkennen selbst als ein synthetisches oder materiales Denken betrifft (§. 108). Will man beide Theorien mit einander vermischen, so wird man dadurch nicht nur nichts gewinnen, sondern in Ansehung der systematischen Ordnung verlieren. Ohne Logik ist auch keine Metaphysik möglich; aber diese ist die natürliche Ergänzung von jener als einer bloß formalen Wissenschaft.

§. 126.

Größe der Begriffe.

Wieferne der Begriff ein Mannigfaltiges von Vorstellungen befasst, heißt er eine (logische) Größe und die Vielheit jenes Mannigfaltigen die Größe (quantitas) desselben. Durch einen Begriff kann aber ein Mannigfaltiges befasst werden, wiefern es sowohl in als unter ihm gedacht wird. Jenes Mannigfaltige heißt der Inhalt (complexus), dieses der Umfang (ambitus) des Begriffs. Ein Begriff hat daher eine doppelte Größe, eine innere (intensiva) als ein Ganzes, welches aus

Merkmalen als Theilvorstellungen besteht, und eine äußere (extensiva) als ein Ganzes, welches sich über mehr oder weniger vorstellbare Dinge als gemeinschaftliches Merkmal derselben erstreckt. Diese Größe heißt daher auch der Kreis oder das Gebiet eines Begriffs (sphaera s. regio notionis). *)

*) Beide Größen des Begriffs stehn in umgekehrtem Verhältnisse. Denn je größer der Inhalt, desto kleiner der Umfang, und je größer dieser, desto kleiner jener, weil durch Aufnahme eines neuen Merkmals in den Begriff, also durch Vergrößerung seines Inhalts, er seine Beziehbarkeit auf Dinge, denen dieses Merkmal nicht zukommt, verliert, mithin sein Umfang verkleinert wird, dieser aber sich sogleich erweitert, wenn man jenes oder ein andres Merkmal im Bewusstsein wieder fallen lässt. Der Begriff, dessen Merkmale a und b, hat weniger Inhalt und mehr Umfang, als der Begriff, dessen Merkmale a, b und c sind.

§. 127.

Innere Größe der Begriffe.

Wenn die innere Größe eines Begriffs in dem Mannigfaltigen besteht, das in ihm zur Einheit verknüpft ist, oder in den Vorstellungen, die er als Merkmale seines Gegenstandes befasst: so muß der Inhalt eines Begriffs um so kleiner sein, je weniger von solchen Vorstellungen er in sich befasst. Ist nun der Inhalt so klein, daß für unser beschränktes Denkvermögen keine Zergliederung des Begriffes möglich ist, so heißt der Begriff einfach (notio simplex), zusammengesetzt (notio composita) hingegen, wenn und wiefern eine solche Zergliederung möglich ist. *)

*) Die Einfachheit der Begriffe ist eben so wenig, als die Einfachheit gewisser Materien, eine absolute, son-

dern bloß eine relative, nämlich in Bezug auf unser beschränktes Zergliederungsvermögen. Giebt es aber in diesem Bezug einfache (gleichsam unendlich kleine) Begriffe, so giebt es auch unerklärbare (notiones indefinibiles s. indeclarabiles). Denn eine Erklärung heißt die Darstellung des Inhalts eines Begriffs, setzt also dessen Zergliederung voraus, wie die Methodenlehre weiter zeigen wird.

§. 128.

Aeußere Größe der Begriffe.

Wenn die äußere Größe eines Begriffs in dem Mannigfaltigen besteht, was unter ihm zur Einheit verknüpft ist, oder in den Vorstellungen, für die er selbst ein gemeinschaftliches Merkmal ist: so muß der Umfang eines Begriffs um so kleiner sein, je weniger von solchen Vorstellungen er unter sich befasst. Ist nun der Umfang so klein, daß der Begriff nur auf etwas Einzeles beziehbar ist, so heißt er selbst ein Einzelbegriff (notio individualis), ein vielbefassender oder gemeinsamer (notio communis scil. pluribus) hingegen, wenn und wiefern er sich auf eine Mehrheit von Einzeldingen beziehen lässt. *)

*) Der Einzelbegriff fällt eigentlich mit der Anschauung zusammen, so daß er nur durch Abstrakzion davon unterschieden werden kann. Je weiter wir diese Abstrakzion fortsetzen, desto umfassender wird der Begriff. Ein solcher Begriff ist für alles, was in sein Gebiet fällt, ein gemeinsames Merkmal und kann daher auch selbst ein allgemeiner Begriff (notio universalis) oder, wieferne Begriff und Ding in logischer Bedeutung Eins sind (§. 118), ein allgemeines Ding (ens universale) heißen. Darum nannten die Scholastiker alle Begriffe, die nicht Einzelbegriffe, Universalien. Wenn nun eine Einthei-

lung die Darstellung des Umfangs eines Begriffs, oder die Zerfällung desselben in kleinere Verstandesgebiete ist, wie die Methodenlehre weiter zu zeigen hat: so müssen die Einzelbegriffe untheilbar (indivisibiles) sein, weil ihr Gebiet schon das kleinste, ob sie gleich in Ansehung ihres Inhalts wohl zergliedert werden können.

§. 129.

Beschaffenheit der Begriffe.

Wieferne jeder Begriff die Einheit eines Mannigfaltigen im Bewusstsein ist, das Bewusstsein aber, mit welchem das dadurch Vorgestellte gedacht wird, verschiedne Grade zulässt, insoferne hat jeder Begriff etwas Eigenthümliches an sich, was man seine logische Beschaffenheit (qualitas) nennt (§. 125). Diese ist daher nichts anders als die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit desselben in Bezug auf die Vergegenwärtigung der Einheit und des Mannigfaltigen in ihm, während man ihn denkt.

§. 130.

Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe.

Ungeachtet das Bewusstsein beim Denken der Begriffe unendlicher Abstufungen fähig ist, so lassen sich doch zwei Hauptgrade unterscheiden, die dann wieder eine unbestimmbare Menge von Mittelgraden in sich schließen. Es tritt nämlich entweder die Einheit oder die Mannigfaltigkeit des durch den Begriff Verknüpften stärker ins Bewusstsein. Im ersten Falle findet Klarheit (claritas) im zweiten Deutlichkeit (perspicuitas) des Begriffes statt.

§. 131.

Klarheit der Begriffe.

Wenn die Einheit stärker hervortritt, so haben wir ein solches Bewusstsein vom Begriffe, daß wir im Stande sind, das durch ihn im Ganzen Vorgestellte von dem durch andre Begriffe Vorgestellten, mithin auch den Begriff selbst in seiner Ganzheit von andern Begriffen zu unterscheiden. Der Begriff heißt dann klar (notio clara). Diese Klarheit aber hat selbst wieder ihre Grade. Denn je größer oder geringer die Menge des durch den Begriff Unterscheidbaren ist, desto mehr oder weniger klar ist auch der Begriff. Ist also der Begriff nicht ganz oder höchst klar, so wird mit der Klarheit immer einige Dunkelheit (obscuritas) verbunden und der klarere Begriff minder dunkel sein, als der minder klare, welcher dagegen dunkler ist, als jener. *)

*) Es wird also in diesem Falle eine Art von geistigem Helldunkel (clair-obscur) — welches Manche gar sehr lieben — stattfinden, wobei, nach Umständen, das Uebergewicht bald auf Seiten des Hellen bald auf Seiten des Dunkeln sein kann. Ganz dunkel könnte ein Begriff eigentlich nur dann heißen, wenn man sich seiner gar nicht (wenigstens nicht unmittelbar als eines Begriffes) bewusst wäre, weil er gleichsam in den Hintergrund der Seele zurückgetreten. Solche Begriffe wirken dann nur noch als Gefühle (§. 46). Aufklärung ist in formaler Hinsicht Erhebung der Begriffe von der Dunkelheit zur Klarheit und von der mindern Klarheit zur höhern, in materialer aber Berichtigung der Begriffe. Wie sollte sie also nicht gut sein?

§. 132.

Deutlichkeit dee Begriffe.

Wenn hingegen die Mannigfaltigkeit stärker her-

vortritt, so haben wir ein solches Bewusstsein vom Begriffe, daß wir im Stande sind, auch das durch ihn verknüpfte Mannigfaltige von einander zu unterscheiden. Der Begriff heißt dann deutlich (notio perspicua s. distincta). Die Deutlichkeit eines Begriffs besteht daher in der Klarheit der durch ihn verknüpften Vorstellungen; und da die Klarheit Grade hat, so muß auch die Deutlichkeit sie haben. Ist aber der Begriff nur im Ganzen klar, so kann er dabei wohl undeutlich sein, wird es jedoch immer weniger, je klarer seine Theilvorstellungen hervortreten. Denn der Begriff wird dann immer mehr durchschaut (magis magisque perspicitur). Also hat auch die Undeutlichkeit (imperspicuitas) ihre Grade. *)

*) Die Undeutlichkeit der Begriffe heißt auch Verworrenheit (confusio), aber nicht an sich, sondern nur wieferne sie Unordnung im Denken veranlasst, welches nicht allemal der Fall. Denn es sind weit mehr Begriffe bloß klar, als deutlich, und oft müssen wir uns sogar mit der bloßen Klarheit begnügen, wie sich gleich zeigen wird.

§. 133.

Innere und äußere Deutlichkeit.

Wieferne man sich des in einem Begriffe enthaltenen Mannigfaltigen, also seines Inhaltes, mit Klarheit bewusst, hat der Begriff innere Deutlichkeit (perspicuitas intensiva). Wieferne man sich aber des unter einem Begriffe befassten Mannigfaltigen, also seines Umfanges, mit Klarheit bewusst, hat der Begriff äußere Deutlichkeit (perspicuitas extensiva — §. 126). Ein Begriff wird also verdeutlicht innerlich durch Erklärun-

gen, welche den Begriff in seine Merkmale auflösen — weshalb man dieß auch die auflösende Deutlichkeit (perspicuitas analytica) nennen kann — äußerlich durch Eintheilungen, welche die unter dem Begriff enthaltenen Dinge zusammenstellen — weshalb man dieß auch die zusammenstellende Deutlichkeit (perspicuitas synthetica) nennen kann. Einfache Begriffe lassen sich daher nur äußerlich, Einzelbegriffe nur innerlich verdeutlichen (§. 127 und 128). *)

*) Diese beiden Arten der Deutlichkeit nennen manche auch die logische, intellektuale oder diskursive, um sie von der ästhetischen, sensualen oder intuitiven zu unterscheiden, die aber mehr Klarheit als Deutlichkeit ist. Wenn daher Begriffe durch die Einbildungskraft versinnlicht oder in Bildern dargestellt werden, so werden sie nur ästhetisch, nicht logisch, verdeutlicht. Diese ästhetische Deutlichkeit heißt auch die Lebhaftigkeit der Begriffe, weil dadurch das geistige Leben kräftiger aufgeregt wird. S. §. 46.

§. 134.

Höhere Grade der Deutlichkeit.

Wenn man bei der Verdeutlichung eines Begriffs sich nur des durch ihn zunächst verknüpften Mannigfaltigen bewusst geworden, so findet Deutlichkeit vom ersten Grade (in der ersten Potenz) statt, welche auch schlechtweg so heißt. Wird man sich aber des entfernteren Mannigfaltigen bewusst, indem man den zuerst gefundnen Inhalt oder Umfang eines Begriffs noch weiter entwickelt, also die Merkmale der Merkmale oder die Theile der Theile aufsucht, so entsteht Deutlichkeit vom zweiten, dritten, vierten Grade u. s. w.,

welche auch Ausführlichkeit heißt, weil dadurch der Begriff in Ansehung der Deutlichkeit seines Inhalts oder Umfangs immer weiter hinausgeführt wird. Der höchste oder letzte Grad der Deutlichkeit, welchen man auch die logische Vollkommenheit oder Vollständigkeit der Begriffe nennt, würde also stattfinden, wenn man sich alles durch einen Begriff verknüpften Mannigfaltigen bewusst wäre, indem man bei der Verdeutlichung des Inhalts endlich Merkmale gefunden, die als einfache Begriffe keiner Erklärung, und bei der Verdeutlichung des Umfangs endlich Theile gefunden, die als Einzelbegriffe keiner Eintheilung weiter fähig wären. *)

*) Ein logisch-vollkommnes oder vollständiges Begriffsystem wäre demnach ein solches, worin alle erklärbare Begriffe erklärt und alle eintheilbare Begriffe eingetheilt wären. Daß dieß eine bloße Idee sei, der wir uns nur sehr entfernt annähern können, versteht sich von selbst. Wenn man übrigens die Begriffe in logischer Hinsicht auch rein, nett, scharf, bestimmt rc. oder unrein, schwankend, schielend, unbestimmt rc. nennt: so beziehn sich diese Ausdrücke meist ebenfalls auf das stärkere oder schwächere Bewusstsein vom Inhalte oder Umfange der Begriffe, mithin auf die Klarheit oder Dunkelheit, Deutlichkeit oder Verworrenheit derselben, indem sich alle mögliche Abstufungen der logischen Beschaffenheit der Begriffe nicht genau bestimmen und bezeichnen lassen. Ob man aber von einer Sache einen wahren oder richtigen d. h. dem Gegenstande, den man dadurch vorstellt, völlig entsprechenden Begriff habe (z. B. von einer Pflanze oder von der Gottheit) — das ist eine Frage, welche die Logik gar nicht beantworten kann. Mithin gehört dieser materiale Charakter der Begriffe auch nicht zur logischen Beschaffenheit derselben.

§. 135.

Verhältniß der Begriffe.

Wenn man Begriffe nicht an und für sich selbst, sondern vergleichungsweise betrachtet, mithin diejenigen Bestimmungen aufsucht, welche ihnen nur in Bezug auf einander zukommen, so erwägt man ihr Verhältniß (relatio — §. 125). Es muß also dann jeder Begriff, oder jedes Merkmal und jeder Theil desselben, der als Bezogenes (relatum) angesehn werden soll, ein Mitbezogenes (correlatum) haben, gesetzt auch, daß dieses von jenem nicht wesentlich verschieden wäre. Alle Verhältnißbestimmungen der Begriffe aber werden entweder deren Inhalt (§. 127) oder deren Umfang (§. 128) betreffen.

§. 136.

Einerleiheit und Verschiedenheit der Begriffe.

In Ansehung des Inhalts können Begriffe zuerst im Verhältnisse der Einerleiheit (identitas) oder der Verschiedenheit (diversitas) stehen, je nachdem ihre Merkmale bei genauerer Untersuchung als gleich oder als ungleich befunden werden. Begriffe von ganz gleichen Merkmalen würden völlig einerlei (notiones absolute identicae) sein, könnten aber dann auch nicht unterschieden, ja nicht einmal als eine Mehrheit von Begriffen angesehn werden, außer wieferne sie von der Sprache verschieden bezeichnet, oder von verschiednen Subjekten oder auch von demselben Subjekte zu verschiednen Zeiten gedacht würden. Sie wären also nicht innerlich, sondern bloß äußerlich unterscheidbar. Sind aber in wirklich d. h. innerlich verschiednen Begriffen nur

einzele Merkmale gleich, so heißen sie verhältnissmäßig einerlei (notiones relative identicae) ähnlich (similes) oder verwandt (cognatae s. affines). Diese Verwandtschaft kann dann verschiedne Grade haben, je nachdem die Begriffe mehr oder weniger Merkmale gemeinschaftlich haben. *)

*) Kognazion der Begriffe ist wesentliche, Affinität zufällige Verwandtschaft derselben. So sind Mensch und Thier wesentlich verwandte, rothes Blut und rothes Tuch zufällig verwandte Begriffe. Sehr nahe verwandte Begriffe heißen auch Wechselbegriffe (notiones reciprocae), weil man in vielen Fällen einen für den andern setzen kann. Der logische Unterschied (differentia logica) zweier Begriffe besteht in den Merkmalen, woran man erkennt, daß sie nicht einerlei. Nur durch Verdeutlichung der Begriffe lernt man denselben kennen (§. 132—134).

§. 137.

Einstimmung und Widerstreit der Begriffe.

Verschiedne Begriffe können dennoch im Verhältnisse der Einstimmung, Einhelligkeit oder Verträglichkeit (consensus s. convenientia) stehn, wenn sie sich mit einander in der Vorstellung eines und desselben Gegenstandes verbinden lassen. Ist dieß nicht möglich, weil der Eine aufhebt, was der Andre setzt, so stehen sie im Verhältnisse der Unverträglichkeit (dissensus) oder des Widerstreits (repugnantia), welcher im weitern Sinne auch Widerspruch (contradictio) genannt wird (§. 119). Im engern Sinne aber heißen Begriffe widersprechend (contradictoriae), wenn sie einander unmittelbar, geradezu oder durch einfache Verneinung (diametraliter, directe s. per simplicem negationem) aufheben, bloß wider-

streitend (mere repugnantes s. contrariae), wenn sie einander mittelbar oder durch Setzung eines Andern (indirecte s. per positionem alterius) aufheben. *)

*) Der Widerstreit heißt auch Gegensatz (oppositio), wiewohl sich auch einstimmige, selbst identische Begriffe in Gedanken einander entgegensetzen lassen. Dieser Gegensatz ist nur scheinbar. Der wirkliche Gegensatz aber ist entweder ein unmittelbarer (oppositio contradictoria) oder ein mittelbarer (oppositio contraria). Jedoch lässt sich bloß logisch nicht immer beurtheilen, ob der mittelbare Gegensatz auch ein wirklicher sei; denn er könnte in manchen Fällen auch nur scheinbar sein. So der Gegensatz zwischen einem Säugthiere und einem Wallfische, da dieser auch ein Säugthier. Durch einfache Verneinung aber (A und Nicht-A) entsteht allemal ein wirklicher Gegensatz. Durch Verneinung der Verneinung wird wieder gesetzt (duplex negatio affirmat), wenn das zuerst Verneinte etwas Positives war. Lauter Verneinungen aber setzen nichts; ein aus bloß negativen Merkmalen zusammengesetzter Begriff wäre daher völlig leer (notio absolute vacua s. inanis). Ein negativer Begriff (Nicht-A) setzt also etwas Positives (A) voraus, wenn er gedacht werden soll, versetzt aber das Ding, was dadurch gedacht wird, in einen unendlichen Kreis von andern Dingen (die nicht durch A gedacht werden) und heißt insoferne selbst unendlich. In andrer Hinsicht könnte auch ein positiver Begriff unendlich genannt werden, wenn er als befassend alle möglichen positiven Merkmale gedacht würde, und das dadurch gedachte Ding hieße dann mit Recht ein unendliches Wesen (ens infinitum).

§. 138.

Inneres und Aeußeres der Begriffe.

Sieht man bei Vergleichung der Begriffe in Ansehung ihres Inhalts auf das Innere und

Aeußere derselben, so ist darunter nicht ihre innere und äußere Größe zu verstehen, weil jene der Inhalt selbst, diese der Umfang des Begriffes an sich betrachtet ist (§. 126), sondern vielmehr das, was zu den Begriffen entweder nothwendiger oder bloß möglicher Weise gehört. Jenes heißt zusammengenommen das Wesen des Begriffs (essentia notionis) und einzeln die wesentlichen Stücke (essentialia). Dieses aber heißt eine Zufälligkeit (accidens, modus). Es können also zwei Begriffe im Innern oder Wesentlichen einstimmen oder gar einerlei sein, und doch im Aeußern oder Zufälligen sehr verschieden sein oder gar einander widerstreiten, und umgekehrt. *)

*) Man vergleiche z. B. die Begriffe: Europäer (weißer Mensch) und Neger (schwarzer Mensch), oder: natürliche Blume und künstliche Blume, in Ansehung ihres Innern und Aeußern mit einander. Ob ein gegebnes Merkmal ein wesentliches oder ein zufälliges sei, mithin zum Innern oder zum Aeußern des Begriffs gehöre, kann zweifelhaft sein, aber nach logischen Regeln allein nicht entschieden werden. Auch kann ein Merkmal, auf zwei verschiedne Begriffe bezogen, für den einen wesentlich, für den andern zufällig sein.

§. 139.

Materie und Form der Begriffe.

Reflektirt man endlich bei Vergleichung der Begriffe in Ansehung ihres Inhalts auf ihren Stoff (materia), so sieht man auf die Vorstellungen, die in ihnen zur Einheit verknüpft sind. Sind also die Begriffe verschieden (§. 136), so wird auch ihre Materie (mehr oder weniger) verschieden sein. Reflektirt man aber auf ihre Gestalt (forma), so

sieht man auf die Art und Weise der Verknüpfung jener Vorstellungen. Diese muß bei allen Begriffen als solchen einerlei sein, wie verschieden sie auch hinsichtlich ihres Stoffes sein mögen. Denn alle müssen durch die Aufnahme eines Mannigfaltigen in die Einheit des Bewusstseins entstehen, worüber aber die Logik keine weitere Auskunft geben kann (§. 125. Anm.).

§. 140.

Unter- und Beiordnung der Begriffe.

Vergleicht man Begriffe in Ansehung ihres Umfanges, theils an sich, theils in Verbindung mit dem Inhalte, so können sie entweder im Verhältnisse der Unterordnung (subordinatio) oder in dem der Beiordnung (coordinatio) stehn. Findet das erste Verhältniß statt, so ist der eine Begriff im Umfange des andern enthalten, folglich macht der eine nur einen Theil vom Gebiete des andern aus. Jener heißt dann der niedere oder engere (inferior s. angustior) dieser aber der höhere oder weitere (superior s. latior). Von untergeordneten Begriffen schließt also einer den andern ein, und zwar der höhere den niederen. Sie sind also auch verwandt und einstimmig (§. 136 und 137). Findet das zweite Verhältniß statt, so ist keiner von beiden im Umfange des andern enthalten, sondern sie machen neben einander gestellt den Umfang eines dritten Begriffes aus, der höher als beide. Sie schließen also einander aus und bilden, ungeachtet ihrer gemeinsamen Beziehung auf einen höhern Begriff, dennoch einen Gegensatz, der mittelbar oder auch unmittelbar sein kann (§. 137. Anm.). *)

*) Unter A kann B stehen, neben B aber noch C oder auch Nicht-B. A heißt dann auch der allgemeine Begriff (notio universalis), B uud C aber heißen besondre Begriffe (notiones particulares), obwohl jeder Begriff, der nicht Einzelbegriff, für sich betrachtet, den Charakter der Allgemeinheit trägt, weil er alle Theile seines Gebiets umschließt (§. 128. Anm.). Bezieht man das Verhältniß der Beiordnung auch auf den Inhalt der Begriffe, so sind die Merkmale eines Begriffs einander beigeordnet, nämlich die nächsten den nächsten, und die entfernten den im gleichen Grade entfernten. Sie sind also zwar in Bezug auf diesen Begriff verbunden, aber dennoch unter sich getrennt, so daß sie kein Paar von Dingen ausmachen (disparatae). Beigeordnete Begriffe in Bezug auf den Umfang eines höhern Begriffs hingegen können zwar ein solches Paar ausmachen, sind aber doch vermöge des Gegensatzes, welchen sie bilden, geschieden (disjunctae). Darum heißt ein solches Verhältniß der Begriffe auch Geschiedenheit (disjunctio).

§. 141.

Geschlechtsbegriffe.

Wiefern ein höherer Begriff ein gemeinschaftliches Merkmal für eine Menge von niedern ist, heißt er ein Geschlechtsbegriff (notio generalis sensu latiori) und alles, was er befasst, ein Geschlecht (genus sensu eod.). Wird er nun zunächst auf Einzeles bezogen, so heißt er ein Artbegriff (notio specialis) und das Einzele zusammengenommen eine Art (species, auch forma, pars). Wird er aber selbst auf Arten bezogen, so heißt er ein Gattungsbegriff (notio generalis sensu strictiori) und diese Arten zusammen eine Gattung (genus sensu eod.). Da man nun in der Unter- und Beiordnung der Begriffe

immer weiter gehen kann, so giebt es nicht nur Ober- und Unter-Gattungen und Arten, sondern auch Neben-Gattungen und Arten, also höhere und niedere, nähere und entferntere. Auch lässt sich ein höchstes Geschlecht, das zugleich höchste Gattung wäre, denken (genus summum s. generalissimum) und ein niedrigstes Geschlecht, welches zugleich die niedrigste Art wäre (species infima s. specialissima). Die davon eingeschlossnen wären dann mittlere oder Zwischengeschlechter (genera media) und einander theils über- theils untergeordnet (genera subalterna). *)

*) Geschlechter systematisch zusammengestellt heißen auch Klassen (Ordnungen, Familien, Reiche ꝛc.) und solche Zusammenstellung eine Klassifikazion. Diese ist theils Generifikazion, wieferne die Arten auf Gattungen zurückgeführt, theils Spezifikazion, wieferne die Gattungen in Arten zerfällt werden. Dort geht es in der Begriffsleiter aufwärts, hier niederwärts. Dort erweitert sich der Umfang, hier der Inhalt der Begriffe. Dort sucht der Verstand als Witz die Aehnlichkeiten, hier als Scharfsinn die Unterschiede seiner Begriffe und der unter ihnen stehenden Geganstände auf (§. 56. Anm. Nr. 4). Dort verfährt er nach dem Grundsatze der Gleichartigkeit (principium homogeneitatis), vermöge dessen er annimmt, daß selbst die verschiedensten Begriffe in gewisser Hinsicht gleichartig seien. Hier verfährt er nach dem Grundsatze der Ungleichartigkeit (principium heterogeneitatis), vermöge dessen er annimmt, daß selbst die ähnlichsten Begriffe in gewisser Hinsicht verschieden, und daher auch die gleichartigsten Dinge in gewisser Hinsicht ungleichartig seien. Um aber kein Mittelglied in der Reihe der Gattungen und Arten zu überspringen, nimmt der Verstand auch an, daß zwischen jedem gegebnen höhern und niedern Begriffe ein dritter zu finden, der theils mit beiden einerlei theils von beiden verschieden, also mit

jedem von ihnen näher verwandt, als sie unter sich selbst, und daß daher auch zwischen jeder Gattung und jeder Art Mittelgeschlechter zu finden, deren Unterschied von jenen kleiner, als der Unterschied jener von einander. Man kann dieses Gesetz der logischen Verwandtschaft (lex cognationis et affinitatis logicae) auch das Gesetz oder den Grundsatz der logischen Stetigkeit (lex continui generum et specierum s. principium continuitatis formarum logicarum), diese drei Gesetze zusammen aber die Grundsätze der logischen Anordnung der Dinge (principia classificationis rerum) nennen, bei deren Anwendung sich der Verstand als systematischer Tiefsinn zeigt, indem er die Begriffe in ihrem innigsten Zusammenhange übersieht. So erkennt unser Geist die Dinge nicht bloß mittels des Sinnes in ihrem individualen oder numerischen, sondern auch mittels des Verstandes in ihrem spezifischen und generischen Unterschiede.

§. 142.

Modalität der Begriffe.

In Ansehung der Modalität als eines subjektiven Verhältnisses der Begriffe (§. 125) lassen sich dieselben theils als bloß mögliche, theils als wirkliche schlechtweg, theils als in ihrer Wirklichkeit nothwendige Denkakte betrachten. Darum heißt auch ein Begriff selbst bloß möglich, wiefern er überhaupt gedacht werden kann, weil seine Merkmale sich nicht widerstreiten; wirklich schlechtweg, wiefern er gedacht wird, wenn auch nur zufälliger Weise; nothwendig aber, wiefern er um eines bestimmten Grundes willen gedacht wird, so daß er in eine gegebne Gedankenreihe eintreten muß, wenn sie vollständig gedacht werden soll. Es kann daher ein und derselbe Begriff nach allen drei Graden der Modalität zum Bewusstsein gelangen. *)

*) Die Gegensätze von jenen modalen Begriffsbestimmungen sind hienach von selbst klar, indem dem möglichen Begriffe der unmögliche (undenkbare), dem wirklichen der nichtwirkliche (ungedachte) und dem nothwendigen der zufällige (beliebig gedachte) entgegensteht.

§. 143.

Abstrahiren und Reflektiren.

Wie auch die Begriffe sich zu einander oder zum denkenden Subjekte verhalten mögen, so lässt sich jeder von ihnen dergestalt behandeln, daß man theils von gewissen Merkmalen desselben wegsieht (sie im Bewusstsein fallen lässt), theils auf gewisse Merkmale hinsieht (sie im Bewusstsein hervorhebt). Diese Verstandesthätigkeit heißt Abstrahiren (abstrahere animum ab aliqua nota) und Reflektiren (reflectere animum ad aliquam notam). Abstrahirt man nun bei Einzelbegriffen von den eigenthümlichen Merkmalen derselben und reflektirt bloß auf die ihnen gemeinsamen, so entstehen daraus lauter abgezogne oder abgesonderte Begriffe (notiones abstractae), die immer höher, weiter oder allgemeiner werden, je weiter man die Abstrakzion fortsetzt (§. 128 und 140). Je weniger man aber abstrahirt, desto mehr sind die Begriffe gleichsam verwachsen oder vermischt (concretae) mit solchen Merkmalen, die wenigen gemeinschaftlich zukommen. *)

*) Hieraus erhellet von selbst, was es heiße, etwas in abstracto (z. B. die Tugend überhaupt) oder in concreto (z. B. die Tugend des Sokrates insonderheit) betrachten. Die in §. 136—139 angegebnen Gesichtspunkte, aus welchen man die Verhältnisse der Begriffe in Ansehung ihres Inhalts betrachten kann,

heißen auch vorzugsweise logische Reflexionsbegriffe.

§. 144.

Determiniren und Kombiniren.

Sobald man einen Begriff durch irgend ein Merkmal näher bestimmt, wird er in engere Gränzen eingeschlossen (§. 126. Anm.); welche Verstandesthätigkeit determiniren heißt. Es muß aber dann auch jenes Merkmal in den Begriff aufgenommen und mit den übrigen verbunden werden; was man kombiniren nennt. Bei jedem Begriffe muß folglich sowohl eine gewisse Determinazion als eine gewisse Kombinazion statt gefunden haben. Ein allseitig oder durchgängig bestimmter Begriff (notio omnimode determinata) wäre ein solcher, der nicht weiter durch Aufnahme eines neuen Merkmals bestimmt werden könnte; was aber bei keinem Begriffe als solchem stattfindet, da die Bestimmbarkeit der Begriffe logisch ins Unendliche geht. Denn der Verstand kann nicht alle möglichen (bejahenden oder verneinenden) Merkmale in eine Vorstellung zusammenfassen. *)

*) Da die in den beiden letzten §§. bezeichneten Thätigkeiten vom Verstande abhangen, so ist dieser als Denkvermögen auch ein Abstrakzions-, Reflexions-, Determinazions- und Kombinazionsvermögen. Da aber bei diesen Thätigkeiten immer ein gewisses Urtheilen zum Grunde liegt, wenn gleich nicht immer wirkliche Urtheile daraus hervorgehen, so ist der Verstand auch ein Urtheilsvermögen, und die Formen der Urtheile werden mit den Formen der Begriffe genau zusammenhangen, da beide nichts anders als Formen oder Handlungsweisen des Verstandes selbst sind. S. den folgenden Abschnitt.

B. Von den Urtheilen.

§. 145.

Das Urtheilen.

Wenn man von einem Begriffe ein Merkmal absondert und es auf den durch den Begriff vorgestellten Gegenstand dergestalt bezieht, daß beide Vorstellungen im Bewusstsein zwar aus einander treten, aber zugleich auch zusammengehalten werden, so urtheilt man. Eben so, wenn man überhaupt Vorstellungen in einem solchen Verhältnisse zu einander und zu dem dadurch vorgestellten Gegenstande denkt, daß sie im Bewusstsein ebensowohl getrennt als verbunden sind. Das Urtheilen (judicare) ist daher eine Geistesthätigkeit, wodurch wir das Verhältniß gewisser Vorstellungen zu einander mit Hinsicht auf den dadurch vorzustellenden Gegenstand bestimmen, mithin ein Mannigfaltiges als solches in die Einheit des Bewusstseins aufnehmen. *)

*) Das Wort selbst deutet auf Theilung des ursprünglich Verknüpften (gleichsam ur-theilen), kann aber ebendarum auch eine Verknüpfung des ursprünglich Getheilten bezeichnen, indem das Bewusstsein in beiden Fällen etwas theils aus einander theils zusammen hält.

§. 146.

Urtheil und Satz.

Ein Urtheil (judicium) ist also nichts anders als ein Gedanke, in welchem das Verhältniß gewisser Vorstellungen auf eine bestimmte Weise gedacht wird, oder die Bestimmung dieses Verhältnisses selbst. Indem wir nun einen solchen Gedanken auch

durch die Sprache bezeichnen oder das Urtheil aussprechen, entsteht ein logischer Satz (enunciatio s. propositio logica), der daher nichts anders ist, als ein wörtlich dargestelltes Urtheil. *)

*) Vom rhetorischen Satze unterscheidet der logische sich dadurch, daß jener eine Menge von diesen sprachlich zusammenfassen kann. Setzen aber heißt hier nicht bejahen (ponere = affirmare) als Gegentheil vom Aufheben oder Verneinen (tollere = negare), sondern bloß darstellen (proponere), weil das Urtheil im Satze gleichsam vor uns hingestellt oder objektiv wird. Darum läßt sich von Urtheilen gar nicht reden, ohne sie als Sätze auszusprechen, wie auch der Begriff ohne das entsprechende Wort, als Zeichen desselben, nicht fixirt werden kann. Uebrigens sind hier auch die Schriften über die allgemeine Sprachlehre (grammatica philosophica) zu vergleichen. Die vorzüglichsten derselben findet man angezeigt in des Verf. Versuch einer systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften. Th. 3. B. 1. H. 1. S. 33 ff. und H. 10. (Supplem.) S. 13 f., wozu noch G. M. Roth's Grundriß der allgemeinen reinen Sprachlehre (Frankf. a. M. 1815. 8.) und Schmitthenner's Ursprachlehre oder philosophische Grammatik (Ebend. 1826. 8.) hinzuzufügen.

§. 147.

Gehalt und Gestalt des Urtheils.

Der Gehalt oder Stoff eines Urtheils (materia judicii) besteht in den Vorstellungen selbst, deren Verhältniß zu einander bestimmt werden soll. Sie heißen die Unterlage (subjectum) und die Beilage oder Aussage (praedicatum), indem durch die eine der Gegenstand, welcher dem Urtheile unterliegt, und durch die andre dasjenige vorgestellt wird, was demselben beizulegen oder von ihm aus-

zusagen. Die Gestalt des Urtheils (forma judicii) aber besteht in der Art und Weise, wie das Verhältniß zwischen jenen beiden bestimmt wird, und heißt daher die Bindung des Urtheils (copula judicii). Diese drei sind also die nothwendigsten Bestandtheile (elementa) eines jeden Urtheils. *)

*) Subjekt und Prädikat, als bloßer Urtheilsstoff betrachtet, stehen einander gegenüber, wie These und Antithese; die Kopel aber ist ihre Synthese. Jene heißen auch die End- oder Gränzpunkte des Urtheils (termini), zwischen welchen diese in der Mitte steht. Jene Vorder- und Hinterglied zu nennen ist nicht schicklich, da im sprachlichen Ausdrucke des Urtheils das Subjekt nicht immer vorn und das Prädikat nicht immer hinten steht, wie wenn ich sage: Groß ist Gott. Dieß heißt daher eine sprachliche Versetzung (metathesis grammatica s. rhetorica, inversio). Bei dieser Darstellung des Urtheils kann es sogar scheinen als wenn irgend ein Element fehlte, z. B. in den Urtheilen: Es regnet, Gott ist, die Sonne scheint — oder es können auch alle Elemente in einem Worte vereinigt sein, z. B. in dem Urtheile: Stirb = du bist ein Sterbensollender; weshalb man logisch vollkommne und unvollkommne Sätze unterscheidet (enunciata unius, secundi, tertii adjecti). Der allgemeine Ausdruck eines Urtheils ist A — B, wobei aber A so zu denken, daß es unbestimmt bleibt, ob es schlechtweg oder nur bedingungsweise gesetzt sei, und B so, daß es auch ein verneinendes Prädikat sein und eine Mehrheit von entgegengesetzten Begriffen umfassen kann.

§. 148.

Urtheilsformen.

Da das Verhältniß zwischen den Vorstellun-

gen, welche den Stoff eines Urtheils ausmachen, auf mannigfaltige Weise bestimmt werden kann, so giebt es mehre **Urtheilsarten** (formae judicandi) welche nichts anders sind, als nothwendige Folgen der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit des Urtheilens selbst, wieferne dieses als eine bloß logische Geistesthätigkeit betrachtet wird. Indem nun die Logik jene Formen ausmitteln soll, betrachtet sie die Urtheile aus denselben Gesichtspunkten, wie die Begriffe, nämlich nach ihrer **Quantität**, **Qualität**, **Relazion** und **Modalität** (§. 125). *)

*) Die Logik betrachtet nämlich das Urtheil als einen entwickelten Begriff oder den Begriff als ein unentwickeltes Urtheil, weshalb auch der **Inhalt** oder **Umfang** eines Begriffs nicht anders als durch Urtheile entwickelt werden kann, welche **Erklärungen** und **Eintheilungen** heißen (§. 127 und 128). Das Urtheil hat also

1. eine gewisse **Quantität**, wiefern ich auf die Vielheit dessen sehe, wovon ausgesagt wird — Größe des Subjektes;

2. eine gewisse **Qualität**, wiefern ich auf den Charakter dessen sehe, was ausgesagt wird — Beschaffenheit des Prädikates;

3. eine gewisse **Relazion**, wiefern ich auf die Art sehe, wie sich jenes beides zu einander verhält — wechselseitiges Verhältniß des Subjektes und Prädikates; und

4. eine gewisse **Modalität**, wiefern ich auf die Art sehe, wie sich jenes beides, zusammengedacht, zum Denkvermögen selbst verhält — Verhältniß des ganzen Urtheils zum Verstande. Nr. 3. ist allerdings das wichtigste Moment, weil das Urtheil eben eine Bestimmung des Verhältnisses gewisser Vorstellungen ist (§. 146). Allein die übrigen Momente sind nicht zu übersehn, und die Relazion des Urtheils lässt sich erst dann vollkommen einsehn, wenn man dessen Quantität und Qualität erwogen hat. Darum folgen wir auch hier der obigen Ordnung.

§. 149.

Quantität des Urtheils.

In quantitativer Hinsicht hat das Urtheil entweder den Charakter der Einzelheit oder den der Besonderheit, oder den der Allgemeinheit. Wird nämlich das Prädikat nur auf ein Einzelding bezogen, so entsteht ein Einzelurtheil (judicium singulare s. individuale); wird es auf eine unbestimmte Mehrheit von Dingen bezogen, so entsteht ein besondres Urtheil (judicium plurativum s. particulare, auch speciale); wird es aber auf alle Dinge einer gewissen Art oder Gattung bezogen, so entsteht ein allgemeines Urtheil (judicium universale s. generale). Das Subjekt (objektiv gedacht) verhält sich also zum Prädikate entweder wie Einheit, oder wie Vielheit, oder wie Allheit d. h. durch Einheit bestimmte Vielheit. *)

*) Die Umfangszeichen (signa quantitatis) sind für die Einzelurtheile: Dieser, Jener, Cajus, Titius ꝛc., für die besondern: Einige, Manche, Viele ꝛc., für die allgemeinen: Jeder, Alle, Keiner ꝛc. Da diese beim Ausdrucke des Urtheils nicht immer angegeben werden, sondern oft bloß hinzuzudenken sind, so entspringt daraus der Unterschied zwischen quantitativ bezeichneten und unbezeichneten Urtheilen. Die besondern Urtheile heißen auch quantitativ unbestimmte, die übrigen bestimmte. Das Einzelurtheil ist daher logisch dem allgemeinen gleich. Denn dort, wie hier, bezieht sich das Prädikat auf die ganze Sphäre des Subjekts; beim besondern aber nur auf einen unbestimmten Theil derselben.

§. 150 a.

Qualität des Urtheils.

In qualitativer Hinsicht hat das Urtheil entweder den Charakter der Bejahung, oder den der Verneinung, oder den der verneinenden Bejahung. Wird nämlich etwas in das Subjekt aufgenommen oder setzend prädizirt, so entsteht ein bejahendes Urtheil (judicium affirmativum s. positivum); wird etwas von dem Subjekte ausgeschlossen oder aufhebend prädizirt, so entsteht ein verneinendes Urtheil (judicium negativum); wird aber durch Aufhebung des Einen etwas Andres in das Subjekt gesetzt, so entsteht ein verneinend-bejahendes Urtheil (judicium negativo-affirmativum), welches auch ein unendliches (infinitum) oder richtiger ein beschränkendes (limitativum) heißt. Das Prädikat verhält sich also zum Subjekte (objektiv gedacht) entweder wie Positives, oder wie Negatives, oder wie Beschränktes d. h. durch Negazion bestimmtes Positives. *)

*) Oder, mathematisch ausgedrückt, wie + a, 0 und — a. Denn die Größe, welche das Minus-Zeichen hat, heißt zwar negativ, ist es aber nicht, sondern vielmehr eine der positiven entgegengesetzte Größe, mithin auch etwas Positives, das aber durch Negazion bestimmt ist. Das verneinend-bejahende Urtheil gilt daher dem schlechtweg bejahenden logisch gleich. Dieses betrachtete man sonst als ein endliches, jenes als ein unendliches Urtheil. Unendlich aber ist vielmehr das schlechtweg verneinende Urtheil, weil es das Subjekt in einen unendlichen Kreis von Dingen, die etwas nicht sind, versetzt. Das verneinend-bejahende Urtheil aber beschränkt diese unendliche Negativität, indem es das Subjekt in einen andern Kreis von Dingen, die etwas sind, versetzt. Darum heißt es ein einschränkendes Urtheil, oder auch

ein unbestimmt setzendes (indefinitum, nicht infinitum), weil man in einem solchen Urtheile nicht bestimmt prädizirt, was das Subjekt eigentlich sei. Uebrigens gehört die Negazion im Urtheile nie zur Bindung oder Kopel, sondern allezeit zum Prädikate, das entweder rein negativ ist (Nicht-B) oder durch Verneinung des Negativen (Nicht-Nicht-B) bejaht (§. 137. Anm.). Bezeichnet man die Urtheile in quantitativer und qualitativer Hinsicht durch die aus den Worten affirmo und nego entlehnten Selblauter a, i, e, o: so bedeutet a das allgemein und i das besonders bejahende Urtheil, wie e das allgemein und o das besonders verneinende; indem die Einzelurtheile den allgemeinen und die einschränkenden den bejahenden logisch gleichgelten.

§. 150 b.

Relazion des Urtheils.

In relativer Hinsicht hat das Urtheil entweder den Charakter der Unbedingtheit, oder den der Bedingtheit, oder den der Entgegengesetztheit. Wird nämlich etwas schlechtweg ausgesagt, mithin ohne alle Bedingung gesetzt oder aufgehoben, so entsteht ein unbedingtes Urtheil (judicium categoricum); wird aber etwas nur bedingungsweise ausgesagt, mithin unter einer gewissen Bedingung gesetzt oder aufgehoben, so entsteht ein bedingtes Urtheil (judicium hypotheticum); wird endlich ein Mehrfaches ausgesagt, wovon unter gewissen Bedingungen das Eine oder das Andre stattfinden könnte, so entsteht ein durch Entgegensetzung bestimmendes Urtheil (judicium disjunctivum). Die mit einander verbundnen Urtheilselemente verhalten sich also zu einander (objektiv gedacht) bald wie Dinge, deren eins dem andern anhangt, oder wie Gegenstand und Merk-

mal, bald wie Dinge, deren eins vom andern abhangt, oder wie Grund und Folge, bald endlich wie Dinge, die ein gemeinschaftliches Ganze ausmachen, oder wie ein Ganzes und seine Theile. *)

*) Die allgemeine Form des kategorischen Urtheils ist: A ist B (welches B auch als negatives Prädikat sich denken lässt). Würde das Subjekt von sich selbst prädizirt (A ist A), so heißt das kategorische Urtheil ein reziprokables. — Die allgemeine Form des hypothetischen Urtheils ist: Wenn A ist, so ist B, welches so viel heißt als: B durch A, während A ist B so viel heißt als: B in A. Dieses zeigt ein inneres, jenes ein äußeres Verhältniß der Urtheilselemente an, weshalb ein hypothetisches Urtheil nie in ein kategorisches verwandelt werden kann, ohne das Verhältniß der Urtheilselemente wesentlich zu verändern. Das Element des hypothetischen Urtheils, welches als Grund gedacht wird, heißt das Erste oder Vorhergehende, auch Vorderglied oder Bedingung (prius s. antecedens scil. membrum, hypothesis, conditio); dasjenige aber, welches als Folge gedacht wird, heißt das Letzte oder Nachfolgende, auch Hinterglied oder Bedingtes (posterius s. consequens, thesis, conditionatum). Ihr Zusammenhang heißt die Abfolge (consequentia), durch wenn und so bezeichnet, welche Wörtchen also die Bindung (copula) im hypothetischen Urtheile ausdrücken und particulae consecutivae heißen. Kausalurtheile heißen die hypothetischen Urtheile nur dann, wenn Grund und Folge in ihnen als real d. h. als Ursache und Wirkung gedacht werden (§. 121. Anm.). — Die allgemeine Form des disjunktiven Urtheils ist: A ist entweder B oder C (Nicht-B). B und C als mögliche Prädikate von A stehen zu demselben in einem innern Verhältnisse, während sie als einander entgegengesetzte und sich wechselsweise ausschließende Bestimmungen zu einander selbst in einem äußern Verhältnisse stehn; weshalb sich das disjunktive Urtheil auch nicht in ein kategorisches verwandeln

läſſt. A wird als Ganzes gedacht, deſſen Theile B und C ſeien. Dieſe heißen die Trennungsſtücke (membra disjuncta), deren jedes die Ergänzung des andern (complementum ad totum). Ihr Verhältniß heißt die Trennung oder richtiger die Geſchiedenheit (disjunctio), durch entweder und oder bezeichnet, welche Wörtchen alſo die Bindung im disjunktiven Urtheile ausdrücken, ob ſie gleich particulae disjunctivae heißen; denn das Geſchiedne wird doch durch ſie zu einem Ganzen verknüpft. Daß ein disjunktives Urtheil, wenn die Trennungsſtücke nicht kontradiktoriſch, ſondern bloß kontrar ſind (§. 137), mehr als zwei Trennungsſtücke haben könne, verſteht ſich von ſelbſt. Alternative Urtheile (wo man beliebig ein Prädikat für das andre ſetzen kann) und diſtributive (wo man ein Prädikat unter verſchiedene Subjekte gleichmäßig vertheilt) ſind alſo nicht disjunktiv, weil in ſolchen Urtheilen ſowohl das Eine als das Andre (oder negativ weder das Eine noch das Andre) ſtattfindet. — Hypothetiſche und disjunktive Urtheile ſind, als ſolche, einfache Urtheilsakte, wenn ſie ſich gleich zerlegen laſſen, wodurch ſie aber den hypothetiſchen und disjunktiven Charakter verlieren. Im Ganzen betrachtet ſind ſie immer allgemein und bejahend, wenn ſie gleich, zerlegt, oder ihre Theile eine andere Quantität und Qualität haben können. Kategoriſche Urtheile aber ſind aller quantitativen und qualitativen Beſtimmungen fähig: Ein A — einige A — alle A ſind B — Nicht-B — Nicht-Nicht-B. Sie heißen auch Urtheile der erſten, die hypothetiſchen und disjunktiven aber Urtheile der zweiten Ordnung, oder abgeleitete, weil ſie in gewiſſer Hinſicht die kategoriſche Form des Urtheilens vorausſetzen. Die hypothetiſche und die disjunktive Form laſſen ſich auch mit einander in Einem Urtheile verbinden: Wenn A iſt, ſo iſt entweder B oder C.

§. 151.

Modalität des Urtheils.

In modaler Hinſicht trägt das Urtheil ent-

weder den Charakter der **Möglichkeit** oder den der **Wirklichkeit**, oder den der **Nothwendigkeit**. Wird nämlich die Verknüpfung der Urtheilselemente bloß als denkbar betrachtet, so entsteht ein **mögliches Urtheil** (judicium problematicum); wird sie schlechtweg vollzogen, so entsteht ein **wirkliches Urtheil** (judicium assertorium); wird sie aber mit dem Bewusstsein vollzogen, daß sie auf diese bestimmte Art vollzogen werden müsse, so entsteht ein **nothwendiges Urtheil** (judicium apodicticum). Das ganze Urtheil verhält sich also in diesen drei Fällen zum Denkvermögen, wie ein Gegenstand zum Erkenntnissvermögen, wenn er in seiner **Möglichkeit** oder **Wirklichkeit** oder **Nothwendigkeit** (als ein Wirkliches, das nicht anders möglich ist) erkannt wird. *)

*) Die **Modalität** des Urtheils (modus cogitandi judicii) ist ein durchaus subjecktives Verhältniß, in welchem das ganze Urtheil zum Denkvermögen selber steht. Wird es mit dem vorhin betrachteten Verhältnisse der Urtheilselemente zu einander, welches schlechtweg **Relazion** heißt, verglichen: so zeigt sich, daß

1. das **kategorische** Urtheil sowohl problematisch, als assertorisch, als apodiktisch sein kann (A kann sein B, A ist B, A muß sein B) — daß

2. das **hypothetische** Urtheil im Ganzen apodiktisch ist, wegen des nothwendigen Zusammenhangs zwischen dem Vorder- und Hintergliede, theilweise aber problematisch, weil das Hinterglied nur gesetzt wird, wenn man das Vorderglied setzt, dieses Setzen aber, an sich betrachtet, nur als möglich erscheint — daß

3. das **disjunktive** Urtheil eben so nur im Ganzen das Gepräge der Nothwendigkeit hat, während die Trennungsstücke, jedes für sich betrachtet, bloß möglicher Weise gesetzt werden. Das Apodiktische liegt

also hier in der Disjunkzion allein, wie dort in der Konsequenz.

§. 152.

Formen der Sätze.

Außer diesen zwölf ursprünglichen oder a priori bestimmten Urtheilsformen giebt es noch mannigfaltige Gestaltungen der Urtheile, die aber nicht in der Denkweise selbst, sondern vielmehr in der Redeweise, d. h. in der sprachlichen Darstellungsart der Urtheile, ihren Grund haben und daher Satzformen genannt werden können (§. 146). Die Erwägung derselben ist daher mehr grammatisch-rhetorisch als logisch. *)

*) Als Beispiele mögen hier nur folgende Arten von Sätzen erwähnt werden: Einfach ist ein Satz, wenn er nur Ein Urtheil enthält — zusammengesetzt, wenn in ihm eine Mehrheit von Urtheilen zu einem sprachlichen Ganzen verknüpft ist. Dadurch wird er erklärungs- oder auslegungsfähig (exponibilis sensu latiori). Die Zusammensetzung kann aber entweder offenbar sein, wie bei Verbindungssätzen (propositiones copulativae), wo ein Subjekt mit mehren Prädikaten oder mehre Subjekte mit einem oder mehren Prädikaten schlechtweg verbunden werden, und bei Vergleichungssätzen (propositiones comparativae), wo zwischen mehren zugleich betrachteten Dingen (Subjekten oder Prädikaten) eine Vergleichung angestellt wird und man daher sowohl die verglichenen Dinge selbst (comparata — majus et minus, wenn eins dem andern vorgeht) als auch den Vergleichungspunkt (tertium comparationis) zu beachten hat. Oder die Zusammensetzung kann auch versteckt sein, wo dann der Satz erklärungs- oder auslegungsbedürftig (exponibilis sensu strictiori) ist. Die Auslegung besteht aber darin, daß aus dem vorliegenden Satze (propos. prae-

jacens) der verborgene oder hinterliegende (propos. postjacens) entwickelt wird. Hierüber muß also die Auslegungskunst (hermeneutica s. exegetica) weitere Anweisung geben. Fragsätze (propositiones interrogativae) sind gleichsam Bruchstücke von Urtheilen, indem etwas zum Urtheilen dargeboten wird, das man durch Aufsuchung des Fehlenden ergänzen soll, wie wenn nach dem Subjekte zu einem gegebnen Prädikate, oder umgekehrt, oder auch nach dem Verhältnisse zwischen den gegebnen Urtheilselementen gefragt wird. Die Frage soll daher zum Denken reizen und darf ebendeswegen nicht die Antwort schon in sich schließen. Hierauf bezieht sich die sog. Fragekunst (erotematica s. catechetica.

§. 153.

Verhältnisse der Urtheile zu einander.

Sobald mehr als ein Urtheil gegeben, so lässt sich auch das eine mit dem andern vergleichen, und der Verstand muß dann an ihnen gewisse Verhältnisse entdecken, die um so wichtiger sind, da sich leicht einsehen lässt, daß ohne Beachtung dieser Verhältnisse die Urtheile auch nicht mit einander zu jener höhern Einheit des Bewusstseins gehörig verknüpft werden können, welche sich im Schlusse offenbart (§. 124).

§. 154.

Einerleiheit und Verschiedenheit der Urtheile.

Werden in zwei Urtheilen nicht nur dieselben Vorstellungen, sondern auch dieselbe Verknüpfungsart derselben angetroffen, so stehen sie im Verhältnisse der Einerleiheit, Gleichheit oder Gleichgültigkeit (identitas, pariatio s. aequipollentia), und können nur äußerlich in Ansehung der Den-

kenden oder der Zeiten oder der Worte unterschieden werden. Im letzten Fall entstehen Sätze, welche dasselbe sagen (propositiones tautologicae). Stehn aber Urtheile innerlich im Verhältnisse der Verschiedenheit (diversitas), so kann diese Verschiedenheit größer oder geringer sein und also dabei immer noch eine verhältnissmäßige Einerleiheit (identitas relativa) stattfinden, welche auch Aehnlichkeit oder Verwandtschaft heißt. *)

*) Urtheile von gleichem Subjekte und verschiednen Prädikaten (A ist B, A ist C) sind wesentlicher verwandt, als Urtheile von gleichem Prädikate und verschiednen Subjekten (O ist B, U ist B). Jene Verwandtschaftsart kann daher Kognazion, diese, Affinität heißen. Eine noch entferntere Verwandtschaft findet statt, wenn die Hauptvorstellungen in beiden Urtheilen verschieden und nur die Form einerlei, oder gewisse Nebenvorstellungen ihnen gemein sind. In jeder Hinsicht verschiedne Urtheile nennen Manche auch disparat.

§. 155.

Quantitätsverschiedenheit der Urtheile.

Wenn Urtheile bloß von verschiedner Quantität sind, so stehen sie im Verhältnisse der Unterordnung (subalternatio) und heißen selbst untergeordnete Urtheile (judicia subalterna), von welchen das höhere unterordnend (subalternans) und das niedere untergeordnet im engern Sinne (subalternatum) ist. Das Einzelurtheil steht also unter dem besondern, und das besondre unter dem allgemeinen. Werden zwei, an und für sich betrachtet, allgemeine Urtheile mit einander verglichen, so ist dasjenige unterordnend,

welches den höhern Subjektbegriff hat, das andre untergeordnet.*)

*) Z. B.: Alle Körper sind beweglich — alle Gestirne sind beweglich. Auf diese Art können auch Urtheile von gleichem Subjekte in Ansehung des Prädikats untergeordnet werden, z. B.: Dieses Thier ist ein Vogel — eben dieses Thier ist ein Straus; wodurch das erste Urtheil näher bestimmt wird. Auch können hypothetische und disjunktive Urtheile einander untergeordnet werden, wenn sie höhere und niedere Subjektbegriffe enthalten.

§. 156.

Qualitätsverschiedenheit der Urtheile.

Wenn Urtheile bloß von verschiedner Qualität sind und zwar so, daß sie einander aufheben, so stehen sie im Verhältnisse des wirklichen Gegensatzes (oppositio), welcher auch Widerspruch oder Widerstreit im weitern Sinne (contradictio s. repugnantia sensu latiori) heißt. Ist nun ihr Gegensatz direkt oder negativ, so heißt ihr Verhältniß Widerspruch im engern Sinne (contradictio sensu angustiori); ist er aber indirekt oder positiv, so heißt ihr Verhältniß bloßer Widerstreit oder Widerstreit im engern Sinne (repugnantia sensu strictiori s. contrarietas). Wo keiner von beiden Fällen stattfindet, stehen die Urtheile im Verhältnisse der Einstimmung (consonantia s. consensus). Nach Maßgabe dieser Verhältnisse heißen dann die Urtheile auch selbst entgegengesetzt, widersprechend, widerstreitend, oder einstimmig (§. 137). *)

*) Die sogenannten subkontraren Urtheile (Einige A sind B — Einige d. h. andre A sind nicht B)

sind zwar auch von verschiedner Qualität, haben aber nicht dasselbe Subjekt, weil sie sich auf verschiedne Theile eines Ganzen (A) beziehn. Sie bilden daher nur einen scheinbaren Gegensatz; denn sie heben sich nicht auf, können beide wahr sein, und stehen neben einander (judicia juxta se posita). Wenn aber geurtheilt würde: Ein A ist B — Ein und dasselbe A ist nicht B (dieser Winkel ist recht — dieser Winkel ist nicht recht), so wäre der Gegensatz nicht nur wirklich, sondern auch kontradiktorisch; denn es würde direkt aufgehoben; es gäbe dann kein drittes Urtheil außer ihnen, das wahr sein könnte; eins müsste wahr, das andre falsch sein. Würde ferner geurtheilt: Alle A sind B — Einige A sind nicht B, oder: Einige A sind B — Kein A ist B, so wäre der Gegensatz wieder kontradiktorisch; denn auch hier würde das Urtheil: Alle A sind B, durch das Urtheil: Einige A sind nicht B d. h. Nicht alle A sind B, geradezu aufgehoben, und eins von beiden müsste wahr sein, wie auch im zweiten Falle. Würde aber geurtheilt: Alle A sind B — Kein A ist B, so wäre der Gegensatz bloß kontrar; denn es würde nicht bloß geleugnet, daß alle A seien B, sondern behauptet, daß gar kein A sei B, und es gäbe dann noch andre Urtheile außer diesen, welche wahr sein könnten (Einige A sind B — Einige A sind nicht B), so daß jene beiden zugleich falsch wären. Man muß also bei wirklich entgegengesetzten Urtheilen auch auf ihre Quantität sehen, um zu bestimmen, ob sie kontradiktorisch oder kontrar seien. Auf hypothetische und disjunktive Urtheile lässt sich dieß leicht anwenden, wenn man nur darauf achtet, ob der Gegensatz auf die Konsequenz und die Disjunkzion als solche, oder auf das Hinterglied und die Trennungsstücke gehe.

§. 157.

Relazionsverschiedenheit der Urtheile.

Wenn zwei Urtheile dergestalt verschieden sind, daß deren Hauptbestandtheile ihr wechselseitiges Ver-

hältniß ganz vertauscht haben, so stehen sie im Verhältnisse der **Umkehrung** oder **Umwendung** (methathesis logica, conversio) und heißen selbst **umgekehrte** oder **umgewandte Urtheile** (judicia conversa), von welchen das erste **umgekehrt** im **engern** Sinne (conversum sensu strictiori) und das zweite **umkehrend** (convertens) ist. Diese Umkehrung als eine Verändrung des Gedankens selbst ist daher von der Versetzung als einer bloßen Veränderung des Ausdrucks wohl zu unterscheiden (§. 147. Anm.) *)

*) Wenn aus dem Urtheile A ist B das Urtheil B ist A wird, so daß dort A Subjekt und B Prädikat ist, hier aber das **umgekehrte Verhältniß** stattfindet, so heißt ebendarum diese Veränderung eine **Umkehrung**. An sich entspringt also daraus bloß eine **Relazionsverschiedenheit** der Urtheile. Weil aber A und B in Ansehung ihres Umfangs sehr verschieden sein können, so können daraus auch andre Verschiedenheiten hervorgehn. Man unterscheidet daher mit Recht drei Arten der Umkehrung:

1. Die **reine** oder **einfache** (conversio pura s. simplex), wenn beide Urtheile einerlei Quantität und Qualität haben. Kein A ist B — Kein B ist A. Einige A sind B — Einige B sind A.

2. Die **zufällige** (conversio per accidens), wenn die Quantität verändert ist. Alles A ist B — Einige B sind A.

3. Die **gegensetzende** (conversio contraponens), wenn die Qualität verändert ist. Alles A ist B — Kein Nicht-B ist A. Das Prädikat des ersten Urtheils (B) ist hier in sein Gegentheil (Nicht-B) verwandelt, weshalb diese Art der Konversion auch schlechtweg Kontraposizion heißt. Bei hypothetischen und disjunktiven Urtheilen findet eine wahre Umkehrung nur selten statt, weil Grund und Folge, Ganzes und Theile in einem ganz andern Verhältnisse zu einander stehn, als die Elemente eines kate-

gorischen Urtheils. — Die Modalitätsverschiedenheiten der Urtheile erhellen aus §. 151. von selbst.

§. 158.

Inhaltsverschiedenheit der Urtheile.

In Ansehung ihres eigenthümlichen Gehalts können die Urtheile unendlich verschieden sein, und die Logik als bloß formale Wissenschaft kann darüber keinen Aufschluß geben. Wenn man daher die Urtheile in analytische, deren Prädikat schon im Subjekte liegt, und synthetische, deren Prädikat durch einen besondern Verstandesakt erst zum Subjekte hinzukommt — in theoretische, die etwas zum Behufe der bloßen Erkenntniß aussagen, und praktische, durch welche das Handeln bestimmt werden soll — in demonstrable, die eines Beweises fähig und bedürftig, folglich nur mittelbar gewiß sind, und indemonstrable, die keinen Beweis zulassen und fodern, mithin unmittelbar gewiß sind — u. s. w. eintheilt: so muß die Logik diese Unterschiede zwar anerkennen, kann sie aber nicht weiter rechtfertigen.

§. 159.

Wissenschaftliche Verschiedenheiten der Urtheile.

In wissenschaftlicher Hinsicht endlich haben die Urtheile einen sehr verschiednen Charakter, je nachdem sie in einem Systeme von Erkenntnissen, wörtlich dargestellt, als Hauptsätze oder Nebensätze, als Grundsätze oder Folgesätze, als einheimische oder entlehnte Sätze, als nothwendige oder beliebige Sätze erscheinen. *)

*) In älteren Lehrbüchern der Mathematik, zum Theil auch der Philosophie, besonders aus der wolfischen

Schule, werden die Sätze nach jenem Charakter unter folgenden Titeln aufgeführt:

1. Axiome — theoretische Sätze von unmittelbarer Gewissheit, wiewohl *αξιωμα* bei den Griechen selbst oft das Urtheil überhaupt bedeutet, wie *δοξα*.

2. Postulate (Heischesätze, Foderungen) — praktische Sätze von unmittelbar einleuchtender Ausführbarkeit (also verschieden von den Postulaten der praktischen Vernunft, als Glaubenswahrheiten betrachtet — §. 81). Beide sind als Grundsätze (Fundamental- oder Elementarsätze) anzusehn.

3. Theoreme (Lehrsätze im engern Sinne) — theoretische Sätze, welche erst zu erweisen sind, mithin aus dem eigentlichen Satze (thesis) und dessen Beweise (demonstratio) bestehn.

4. Probleme (Aufgaben) — praktische Sätze, deren Ausführbarkeit darzuthun ist, die folglich aus der eigentlichen Aufgabe (quaestio), der Auflösung (resolutio) und dem Beweise der Richtigkeit dieser Auflösung bestehn, wenn nicht aus der Weise der Auflösung deren Richtigkeit schon einleuchtet. Nr. 3. und 4. werden also aus Nr. 1. und 2. abgeleitet oder gefolgert (deducuntur). Doch unterscheidet man davon noch

5. Korollarien oder Konsektarien, auch Porisme (Zusätze oder Folgerungen) — Sätze, die aus den vorher förmlich bewiesenen (Nr. 3. und 4.) ohne neuen Beweis hervorgehn.

6. Empeireme (Erfahrungssätze) — Sätze, deren Wahrheit auf Beobachtungen oder Versuchen beruht (experientiae et experimenta).

7. Hypothesen (Wahl- oder willkürliche Sätze) — Sätze, die auf einer gewissen Uebereinkunft beruhen, wie die Eintheilung des Kreises in 360 Grade (also verschieden von den Hypothesen als wahrscheinlichen Annahmen oder Voraussetzungen — §. 88).

8. Lemme (Lehnsätze) — Sätze, die aus andern Wissenschafteu zur Beweisführung erborgt werden, wiewohl *λημμα* (sumtio) bei den Alten jeden zum

Beweisen angenommenen Satz, besonders den Obersatz eines Schlusses bedeutet.

9. Scholien (Anmerkungen) — Sätze, die allerlei anderweite (historische, literarische ꝛc.) Notizen enthalten, folglich auch meist Lehnsätze sind, aber nicht zum Beweisen gebraucht werden.

C. Von den Schlüssen.

oder

Syllogistik.

§. 160.

Das Schließen.

Wenn mehre Urtheile dergestalt auf einander bezogen werden, daß man die Gültigkeit des einen durch das andre erkennt, so schließt man. Das Schließen (concludere, ratiocinari) ist also eine Geistesthätigkeit, wodurch eine Mehrheit von Urtheilen im Bewusstsein zu einem sich selbst begründenden Ganzen verknüpft wird. Es kann daher auch ein Folgern genannt werden, weil jene Urtheile sich als Grund und Folge zu einander verhalten müssen, wiewohl beim Schließen nicht bloß gefolgert, sondern auch das Gefolgerte mit dem, woraus es folgt, auf das Innigste zu einem Ganzen verbunden wird. *)

*) Gefolgert wird zwar auch im hypothetischen Urtheile (§. 150. b), aber nicht geschlossen, weil dazu eine Mehrheit von Urtheilen gehört. Wie viel, bleibt noch unbestimmt. Das Schließen kann daher auch für ein vermitteltes Urtheilen erklärt werden, und da das Urtheilen ein Denken ist, so ist es auch das Schließen.

§. 161.

Der Schluß.

Der Schluß (conclusio sensu latiori, ratiocinium) als ein Inbegriff von Urtheilen, die als Grund und Folge zusammenhangen, oder als eine in sich selbst vollendete (gleichsam abgerundete) Gedankenreihe, ist demnach verschieden von dem geschlossenen Urtheile (judicium conclusum s. conclusio sensu strictiori), welches das durch das Schließen vermittelte Urtheil selbst, also gleichsam der Schluß (das Ende) des Schlusses ist. Da sich nun im Schlusse das Denkvermögen in seiner höchsten logischen Thätigkeit zeigt, so heißt es in dieser Beziehung vorzugsweise Vernunft (§. 124). *)

*) Die Erklärung: Vernunft ist das Vermögen zu schließen, ist also zwar nicht unrichtig, aber doch nur einseitig. Die Griechen nannten den Schluß, als ein Erzeugniß der Vernunft, auch schlechtweg λογος, bestimmter aber συλλογισμος. Syllogistik kann daher sowohl die Theorie der Schlüsse (επιστημη συλλογιστικη) als auch die Kunst zu schließen (τεχνη συλλογιστικη) bedeuten.

§. 162.

Gehalt und Gestalt des Schlusses.

Der Gehalt oder Stoff eines Schlusses (materia syllogismi) sind die einzelen Urtheile oder Sätze, woraus er besteht, sammt den darin vorkommenden Begriffen (propositiones cum terminis suis); seine Gestalt (forma syllogismi) aber ist die Art und Weise ihrer Verknüpfung zu einem geschlossenen Ganzen. Da nun jene Urtheile als

Grund oder Bedingung und als Folge oder Bedingtes auf einander bezogen werden und die Bedingung dem Bedingten natürlicher Weise vorgeht: so heißt derjenige Theil des Schlusses, welcher die Bedingung enthält, das Vorausgeschickte (praemissum) oder, als eine Mehrheit von wörtlich dargestellten Urtheilen gedacht, die Vordersätze (praemissae scil. propositiones), derjenige Theil aber, welcher das Bedingte enthält, das Geschlossene (conclusum), auch der Hinter= oder Schlussatz (conclusa scil. propositio, conclusio sensu strictiori). Die Verbindung zwischen beiden (synthesis praemissi et conclusi) bezeichnet das Wörtchen Also (ergo). *)

*) Dieses Wörtchen gehört nicht ausschließlich zum Schlussatze, sondern auch zu den Vordersätzen, indem es den Uebergang von diesen zu jenem vermittelt. Es ist daher falsch, zu sagen, die Materie des Schlusses bestehe in den Vordersätzen, die Form im Schlussatze; denn dieser gehört, einzeln betrachtet, ebenfalls zur Materie, und die Form ist auch von den Vordersätzen abhängig. Uebrigens unterscheide man die wesentliche Form des Schlusses von der bloß zufälligen. Jene ist bestimmt durch das innere Verhältniß der Schlussmaterialien, welches dieselben zu einem logischen Ganzen verknüpft; diese ist bestimmt durch die äußere Darstellung des Schlusses, welche mannigfaltigen Abänderungen unterliegt.

§. 163.

Die Vordersätze.

Deren muß es in einem vollständigen Schlusse wenigstens zwei geben. Denn um einen solchen Schluß auf eine dem natürlichen Gedankengange angemessene Weise zu bilden, bedarf man erstlich eines allgemeinen Satzes, aus welchem mit Sicher=

heit gefolgert werden kann. Dieser heißt der **Obersatz** (propositio major) und ist das eigentliche Prinzip der Folgerung für den gegebnen Schluß, folglich eine Regel, in welcher etwas enthalten, was als Bedingung anzusehen. Sodann muß ein andrer Satz aufgestellt werden, welcher die Beziehung der Regel mit ihrer Bedingung auf etwas Bestimmtes vermittelt. Dieser heißt der **Untersatz** (propositio minor) oder die **Annahme** (assumtio, vulgo subsumtio). *)

*) Die Griechen nannten den Obersatz *λημμα*, sumtio, den Untersatz *προςληψις*, assumtio, aber auch beide Sätze schlechtweg *λημματα*, daher *λογος μονολημματος* einen Schluß mit nur einem Vordersatze bedeutet. Daß es dergleichen nicht gebe, sondern, wo nur eine Prämisse zum Vorschein komme, die andre weggelassen, folglich der Schluß abgekürzt sei, behauptete schon **Chrysipp**, wie **Sextus Emp.** (adv. math. VIII, 443) bezeugt, der ihn fälschlich bestreitet. Denn die Synthese im Schlusse setzt eine These und Antithese voraus. Es giebt daher keine wirklich **unmittelbaren** oder **Verstandesschlüsse**, auch keine **Schlüsse der Urtheilskraft**, sondern alle sind **mittelbare** oder **Vernunftschlüsse**. Ob und wenn die Prämissen schlechthin (ohne Beweis) gelten oder nicht, kann die Logik nicht bestimmen. Die Eintheilung der Schlüsse in **erweisliche** und **unerweisliche** (*λογοι αποδεικτοι και αναποδεικτοι*, syllogismi demonstrabiles et indemonstrabiles) ist daher ebenfalls unlogisch, und bezieht sich mehr auf die Urtheile, woraus die Schlüsse bestehn, als auf diese selbst (§. 158).

§. 164.

Der Schlussatz.

Dieser enthält die Folgerung selbst, welche aus den Vordersätzen gezogen und wodurch der Schluß

vollendet wird. Der Schlussatz ist also ein Urtheil, dessen Nothwendigkeit durch seine Beziehung auf die in einer allgemeinen Regel enthaltene Bedingung anerkannt wird. In dieser Beziehung erscheint er als ein besondres Urtheil, wenn er auch für sich betrachtet eine höhere Quantität hat. Man kann daher das Schließen auch als ein Ableiten des Besondern aus dem Allgemeinen betrachten. *)

*) Das umgekehrte Verfahren, die Ableitung des Allgemeinen aus dem Besondern, ist nicht rein logisch; denn es gründet sich auf empirische Indukzion und Analogie, wovon die angewandte Denklehre handeln wird. Da übrigens der Schlussatz, indem er zu den Vordersätzen hinzukommt, die in diesen zwei Sätzen gegebne Gedankenreihe begränzt oder beschließt, so nannten ihn die Griechen ganz schicklich επιφορα, illatio, und συμπερασμα, confinitio s. complexio. Das lateinische Conclusio aber ist vieldeutig, weil es sowohl das Schließen selbst, als auch den Schlüß im Ganzen und den letzten Theil desselben bedeutet (§. 161). Uebrigens kann der Schlussatz auch bloß zufällig wahr sein, wenn er nicht aus den gegebnen Vordersätzen hervorgeht, sondern entweder unmittelbar gewiß oder ein Ergebniß andrer Vordersätze ist.

§. 165.

Prinzip der Syllogistik.

Der oben (§. 121) aufgestellte Grundsatz der Verknüpfung ist auch der oberste Grundsatz für alle Schlüsse, mithin das allgemeine Prinzip der Syllogistik, da in jedem Schlusse die Nothwendigkeit eines gewissen Urtheils wegen seiner Beziehung auf die in einer allgemeinen Regel enthaltene Bedingung anerkannt wird. Es läßt

sich daher jener Grundsatz als syllogistisches Prinzip auch in folgender Formel aussprechen: Jedes Urtheil ist nothwendig, auf welches als Folge die in einer allgemeinen Regel enthaltene Bedingung als Grund bezogen werden kann. *)

*) Grundsatz der Vernünftigkeit (principium rationalitatis) kann dieser Satz nur insofern heißen, als das Schließen für eine Thätigkeit der Vernunft erklärt wird (§. 161).

§. 166.

Die Schlussformen.

Da von der allgemeinen Regel, welche der Obersatz ausdrückt, die Gültigkeit des Schlusses hauptsächlich abhangt; da ferner diese Gültigkeit eigentlich auf dem Verhältnisse der Bedingung im Obersatze zur Aussage im Schlussatze beruht, indem der Untersatz nur den Uebergang von jener zu dieser vermittelt; und da endlich dieses Verhältniß in dem Obersatze selbst auf eine eigenthümliche Art bestimmt sein muß: so muß die Schlussform eben so mannigfaltig sein, als die Form des Obersatzes in Ansehung seiner Relazion (§. 150. b). Es giebt daher drei Hauptformen der Schlüsse, eine kategorische, eine hypothetische und eine disjunktive, wozu noch die aus der Verbindung der beiden letzten hervorgehende dilemmatische kommt. *)

*) Die Schlussformen lassen sich nicht, wie die Urtheilsformen, in quantitativer, qualitativer und modaler Hinsicht bestimmen. Denn alle Schlüsse tragen das Gepräge der allgemeinen und nothwendigen Gültigkeit, machen wenigstens darauf

Anspruch, haben also als Schlüsse einerlei Quantität und Modalität, wie verschieden auch die einzelen Urtheile, woraus sie bestehn, in dieser doppelten Hinsicht sein mögen. Dasselbe gilt von der Qualität; denn das Ergo, welches den Schlussatz mit den Vordersätzen verknüpft, ist immer positiv, der Schlussatz mag an und für sich qualitativ bestimmt sein, wie er wolle, Die Schlüsse als solche können also nur in Ansehung der Relazion eine verschiedne Form haben, und diese Verschiedenheit ist nicht von der Relazion des Schlussatzes, sondern von der des Obersatzes abhängig, weil in diesem eigentlich die ganze Kraft des Schlusses liegt. Uebrigens ist hier nur von der wesentlichen Form die Rede (§. 162. Anm.)

§. 167.

Der kategorische Schluß.

In dieser Schlussart wird aus einem kategorischen Urtheile als einer allgemeinen Regel gefolgert: A=B. Es wird nämlich das Subjekt (A) als die Bedingung gesetzt, welcher ein andres Subjekt (C) unterworfen ist: C=A. Hieraus wird dann gefolgert, daß das Prädikat der Regel (B) zu diesem Subjekte (C) sich eben so verhalte, wie zu jenem (A): C=B. Der kategorische Schluß besteht also aus drei Hauptsätzen (propositiones) und drei Hauptbegriffen (termini), deren jeder in jenen zweimal angetroffen wird. A heißt der Mittelbegriff (terminus medius), weil er das Verhältniß der beiden übrigen vermittelt und daher auch nur in den Vordersätzen angetroffen wird. C und B, welche den Schlussatz bilden, heißen die äußersten (extremi), und zwar C der kleinere oder Unterbegriff (terminus minor), B der größere oder Oberbegriff (terminus major),

weil das Prädikat, als beziehbar auch auf andre Subjekte, ein größeres Gebiet hat, als das Subjekt. *)

*) Die Form eines ordentlich und vollständig ausgedrückten kategorischen Schlusses lässt sich demnach so darstellen:

$$\frac{\begin{array}{c}A=B\\C=A\end{array}}{C=B}$$

Das Prädikat B kann aber sowohl affirmativ (+B) als negativ (—B oder Nicht-B) sein. Daher kann man sowohl bejahend (in modo ponente) als verneinend (in modo tollente) kategorisch schließen, z. B.:

Mod. pon.
Omnis homo peccator,
Atqui Cajus homo,

Ergo Cajus peccator.
Mod. toll.
Nullus homo justus,
Atqui Cajus homo,

Ergo Cajus non justus.

Der Satz: Nullus homo justus, heißt nämlich: Omnis homo non justus, nicht: Non omnis homo justus. Denn dieser Satz würde bedeuten: Nonnulli s. quidam homines justi.

§. 168.

Grundregel dieser Schlussart.

Da in einem kategorischen Schlusse die drei Hauptbegriffe (A, B, C) sich so zu einander verhalten, daß der Mittelbegriff (A) als Merkmal auf den Unterbegriff (C) und der Oberbegriff (B) wieder als Merkmal auf den Mittelbegriff (A) bezogen wird, um ihn ebenso auf den Unterbegriff (C) zu beziehn; so ist die

Grundregel oder das **Prinzip** aller kategorischen Schlüsse folgender Satz: **In welchem Verhältnisse** (der Einstimmung oder des Widerstreits) **ein gegebnes Merkmal zu einem anderweiten Merkmale eines Dinges steht, in demselben Verhältnisse steht es auch zu diesem Dinge selbst;** oder kürzer: **Das** (positive oder negative) **Merkmal eines Merkmals ist auch ein** (solches) **Merkmal des Gegenstandes, der unter diesem Merkmale steht.** *)

*) Die alten Logiker sagten noch kürzer: Nota notae est etiam nota rei, oder: Praedicatum praedicati est etiam praedicatum subjecti. Wenn man nun das erste Merkmal oder Prädikat sowohl bejahend als verneinend denkt, so ist es nicht nöthig, noch hinzufügen: Repugnans notae repugnat rei ipsi. Indessen lässt sich allerdings jene Grundregel in folgende zwei auflösen:

1. Für den Modus ponens: Was dem Merkmal eines Dinges zukommt, das kommt auch dem Dinge selbst zu.

2. Für den Modus tollens: Was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht auch dem Dinge selbst. Etwas andres bedeutet auch nicht das sogenannte Dictum de omni et nullo. Denn es bedeutet:

1. Quidquid de omni valet, valet etiam de quibusdam et singulis.

2. Quidquid de nullo valet (omnibus repugnat), nec de quibusdam nec de singulis valet. — Uebrigens ist der Zusammenhang der Grundregel des kategorischen Schlusses mit dem oben (§. 122.) aufgestellten Grundsatze der verhältnissmäßigen Gleichheit von selbst klar, indem man das dortige Schema: A=X=B, nur nach der hier gewählten Bezeichnung der Hauptbegriffe des kategorischen Schlusses verwandeln darf in das Schema: C=A=B.

§. 169.

Anderweite Regeln.

Hieraus ergeben sich noch folgende besondre Regeln für die kategorischen Schlüsse:

1. Der Obersatz muß allgemein, kann aber sowohl bejahend als verneinend, folglich auch limitativ sein (§. 150. a).

2. Der Untersatz muß bejahend, kann aber sowohl allgemein als besonder, folglich auch individual sein (§. 149).

3. Der Schlussatz richtet sich in Ansehung der Quantität nach dem Untersatze und in Ansehung der Qualität nach dem Obersatze.

4. In allen drei Sätzen müssen die Hauptbegriffe, besonders der Mittelbegriff, unveränderlich dieselben bleiben. *)

*) Wäre der Obersatz nicht allgemein, so könnte nicht mit Sicherheit aus ihm gefolgert werden; und wäre der Untersatz verneinend, so hieße dieß so viel als, das Subjekt des Schlussatzes stehe nicht unter dem Mittelbegriffe; mithin wäre keine Subsumzion vorhanden. Daher sagten die alten Logiker mit Recht: Ex propositionibus mere negativis et particularibus nihil sequitur. Wäre aber der Mittelbegriff selbst im Obersatze negativ ausgedrückt (z. B. Nicht-vernünftige Wesen sind nicht frei), so könnte auch der Untersatz von gleicher Beschaffenheit sein (z. B. Der Elephant ist nicht-vernünftig d. h. unvernünftig oder vernunftlos) und so dennoch eine wirkliche Subsumzion enthalten. Dieß ist auch bei exklusiven Obersätzen der Fall (z. B. Nur vernünftige Wesen sind frei, was ebensoviel heißt als: Nicht-vernünftige Wesen sind nicht frei). Die Regel: Conclusio sequitur partem debiliorem, folgt aus Nr. 3. Denn ist der Obersatz negativ, so ist er in dieser Hinsicht schwächer als der Untersatz, und ist

der Untersatz partikular, so ist er in dieser Hinsicht schwächer als der Obersatz. Der Schlussatz aber richtet sich in eben diesen Hinsichten nach beiden zugleich. Daher auch die Regel: Nec plus nec minus insit in conclusione, quam in praemissis. — Enthielte der Ausdruck eines Hauptbegriffs eine Zweideutigkeit (amphibolia), so kämen vier Hauptbegriffe (quaternio terminorum) heraus, und der Schluß verlöre dadurch alle Bündigkeit. Er heißt dann scherzhaft ein logischer Vierfüßler (animal quadrupes, auch vulpecula).

§. 170.

Der hypothetische Schluß.

In dieser Schlussart wird aus einem hypothetischen Urtheile als einer allgemeinen Regel gefolgert: Wenn A, so B. Da in einem solchen Urtheile nur der Zusammenhang zwischen dem Vordergliede (A) und dem Hintergliede (B) als Grund und Folge anerkannt, aber nicht bestimmt wird, ob auch eins von beiden, an sich betrachtet, wirklich stattfinde oder nicht: so muß, um dieß zu bestimmen, entweder das Vorderglied gesetzt werden, um hernach auch das Hinterglied zu setzen, oder das Hinterglied aufgehoben werden, um hernach auch das Vorderglied aufzuheben. Der hypothetische Schluß besteht also ebenfalls aus drei Hauptsätzen, kann aber, je nachdem der Obersatz beschaffen, weniger oder mehr als drei Hauptbegriffe haben. *)

*) Die Form eines ordentlich und vollständig ausgedrückten hypothetischen Schlusses lässt sich demnach so darstellen:

Wenn A ist — so ist B

Nun ist A	Nun ist B nicht
Also ist auch B	Also ist auch A nicht.

Es giebt daher auch hier einen Modus ponens, wo man schließt: Atqui verum prius, ergo et posterius, und einen Modus tollens, wo man schließt: Atqui falsum posterius, ergo et prius. Ist nun A und B einfach, so hat der Schluß nur zwei Hauptbegriffe, z. B.:

Mod. pon.

Si delictum est, etiam puniendum est,
Atqui verum prius etc.

Ist beides zweifach, so hat er vier Hauptbegriffe, z. B.:

Mod. toll.

Si delicta non puniuntur, deus est injustus,
Atqui falsum posterius etc.

Daß er auch nur drei haben könne, versteht sich hieraus von selbst.

§. 171.

Grundregel dieser Schlußart.

Da in einem hypothetischen Schlusse das Vorderglied des Obersatzes Grund oder Bedingung und das Hinterglied Folge oder Bedingtes ist, und da es widersinnig wäre, nach Setzung eines Grundes dessen Folge aufheben oder nach Aufhebung einer Folge den Grund dieser Folge setzen zu wollen, so ist die Grundregel oder das Prinzip aller hypothetischen Schlüsse folgender Satz: Die gesetzte Bedingung setzt das Bedingte und das aufgehobne Bedingte hebt die Bedingung (als Bedingung von diesem Bedingten) mit auf. *)

*) Die alten Logiker sagten: Ab affirmatione rationis ad affirmationem rationati, a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia, oder kürzer: Posita conditione ponitur con-

ditionatum, sublato conditionato tollitur conditio. Wenn nun das Vorderglied die einzig mögliche Bedingung des Hintergliedes wäre, so ließen sich beide Moden der hypothetischen Schlussart auch umkehren, so daß man setzend von der Wahrheit des Hintergliedes auf die des Vordergliedes, und aufhebend von der Falschheit des Vordergliedes auf die des Hintergliedes schlösse. Da man aber jenes nicht logisch beurtheilen kann, und da sich auch aus einem falschen Grunde eine wahre Folge ableiten lässt, während aus einem wahren Grunde bei richtiger Folgerung sich nie eine falsche Folge ergeben kann: so kann die Logik nur gestatten, daß man entweder von der Wahrheit des Vordergliedes auf die des Hintergliedes, oder von der Falschheit des Hintergliedes auf die des Vordergliedes schließe.

§. 172.

Anderweite Regeln.

Hieraus ergeben sich noch folgende besondre Regeln für die hypothetischen Schlüsse:

1. Der Obersatz ist zwar im Ganzen quantitativ und qualitativ immer derselbe, kann aber theilweise sowohl allgemein und besonder, als auch bejahend und verneinend sein (§. 150. b. Anm.).

2. Der Untersatz lässt ebendeswegen jede quantitative und qualitative Bestimmung zu, je nachdem er kategorisch setzt oder aufhebt.

3. Der Schlussatz richtet sich in beiderlei Hinsicht nach demjenigen Gliede des Obersatzes, welches im Untersatze nicht assumirt worden.

4. Im Obersatze muß Konsequenz und im Untersatze richtig assumirt sein, wenn der Schlussatz gelten soll. *)

*) Ob beides in den Vordersätzen geschehen, lässt sich logisch nicht beurtheilen. Daß aber der Schlussatz sich quantitativ und qualitativ nach dem nicht assumirten Gliede des Obersatzes richtet, kommt daher, daß eben von einem Gliede desselben auf das andre geschlossen wird; und er richtet sich danach beim Mod. pon. geradezu, beim Mod. toll. aber durch Entgegensetzung, weil dann das Vorderglied um des Hintergliedes willen aufgehoben wird. Uebrigens ist es nicht nur unnöthig, den hypothetischen Schluß in einen kategorischen zu verwandeln, da jener an sich eben so kräftig sein kann, als dieser, sondern auch unmöglich, wenn der hypothetische Schluß nicht zufällig drei Hauptbegriffe hat, die sich als Unter- Mittel- und Oberbegriff auf einander beziehen lassen. — Hypothetische Schlüsse, die auch im Untersatze hypothetisch, lassen sich wohl bilden, kommen aber selten vor, und würden auch nur einen hypothetischen Schlussatz geben.

§. 173.

Der disjunktive Schluß.

In dieser Schlussart wird aus einem disjunktiven Urtheile als einer allgemeinen Regel gefolgert: A ist entweder B oder C. Da in einem solchen Urtheile nur ausgesagt wird, daß zwei oder auch mehr entgegengesetzte und einander ausschließende Begriffe (B, C) bloß mögliche Prädikate eines gewissen Subjekts (A) seien, ohne zu bestimmen, welches von ihnen demselben wirklich zukomme: so muß, um dieß zu bestimmen, entweder das Eine gesetzt und daraus die Aufhebung des Andern, oder das Eine aufgehoben und daraus die Setzung des Andern gefolgert werden. Der disjunktive Schluß besteht also ebenfalls aus drei Hauptsätzen, kann aber, je nachdem der

Obersatz beschaffen, auch mehr als drei Hauptbegriffe haben. *)

*) Die Form eines ordentlich und vollständig ausgedrückten disjunktiven Schlusses lässt sich demnach so darstellen:

A ist entweder B oder C

Nun ist es B	Nun ist es nicht B
Also ist es nicht C	Also ist es C

Es giebt daher auch hier einen Modus ponens (oder richtiger ponendo tollens), wo man schließt: Atqui verum prius, ergo falsum posterius, und einen Modus tollens (oder richtiger tollendo ponens), wo man schließt: Atqui falsum prius, ergo verum posterius. Doch kann das Setzen und Aufheben bei jedem Gliede der Disjunkzion anheben. Es wird aber dabei vorausgesetzt, daß die Disjunkzion rein logisch sei, mithin aus kontradiktorischen Prädikaten bestehe, die sich verhalten wie B und Nicht-B (§. 137). Bestände sie aber aus kontraren Prädikaten, so könnt' es deren mehr als zwei geben (B, C, D ...); beide Moden verdoppelten sich alsdann, je nachdem bestimmt oder unbestimmt gesetzt oder aufgehoben würde, und der ganze Schluß hätte auch mehr als drei Hauptbegriffe. So würde aus dem Obersatze:

Terra est vel sole major vel minor vel ei aequalis,

im Mod. pon. ebensowohl bestimmt:

Atqui est minor,

als unbestimmt:

Atqui est vel major vel minor,

assumirt werden können, wenn man nur erst die Ungleichheit jener beiden Körper, aber noch nicht ihr wahres Größenverhältniß erkannt hätte. Und ebenso im Mod. toll. Da übrigens jeder kontrare Gegensatz sich leicht in einen kontradiktorischen verwandeln lässt (indem man A, B, C verwandelt in A und Nicht-A, dieses in B und Nicht-B u. s. f.): so bedarf es für die disjunktiven Schlüsse mit kontraren Trennungsstücken keiner besondern Regeln.

§. 174.

Grundregel dieser Schlussart.

Da in dem Obersatze eines disjunktiven Schlusses die Trennungsstücke, wenn sie einander geradezu entgegengesetzt sind, als Prädikate gedacht werden, von welchen eins dem Subjekte zukommen muß, aber auch nur eins ihm zukommen kann; so ist die **Grundregel** oder das **Prinzip** dieser Schlussart folgender Satz: **Wenn von zwei kontradiktorischen Merkmalen eins gesetzt wird, so wird das andre aufgehoben, und umgekehrt.** *)

*) Dieser Satz ist kein andrer, als der schon oben (§. 120) aufgestellte Grundsatz der Entgegensetzung, und lässt sich auch so ausdrücken: Ab unius contradictorii positione ad negationem, negatione ad positionem alterius valet consequentia. Da sich nun der kontrare Gegensatz leicht in einen kontradiktorischen verwandeln lässt, so gilt jene Regel auch für disjunktive Schlüsse mit kontraren Trennungsstücken. Auf diese aber besonders bezogen müsste sie so lauten: Welches Trennungsstück nicht bestimmt oder unbestimmt gesetzt wird, wird aufgehoben, und welches nicht aufgehoben wird, wird bestimmt oder unbestimmt gesetzt.

§. 175.

Anderweite Regeln.

Hieraus ergeben sich noch folgende besondre Regeln für die disjunktiven Schlüsse:

1. Der Obersatz hat in Ansehung der Quantität und Qualität, als **Ganzes** betrachtet, stets dieselbe Form, lässt aber **theilweise** betrachtet

jede formale Bestimmung der Art zu (§. 150. b. Anm.).

2. Das letzte gilt auch vom Untersatze, wenn er von zwei Trennungsstücken kategorisch setzt oder aufhebt.

3. Der Schlussatz hat dann auch einerlei Quantität mit dem Untersatze, aber die entgegengesetzte Qualität.

4. Ohne richtige Disjunkzion im Obersatze und richtige Assumzion im Untersatze hat der Schlussatz keine Gültigkeit. *)

*) Ist die Disjunkzion kontradiktorisch, so ist sie allemal richtig, weil es dann kein Drittes giebt. Ist sie aber kontrar, so könnte wohl ein Theilungsglied fehlen oder zuviel sein, wodurch dann auch die Assumzion unrichtig werden könnte. Darüber kann aber die Logik keinen Aufschluß geben (z. B. ob die Menschen bloß entweder weiße oder schwarze Haut haben). Bei vielgliedrigen Disjunkzionen kann auch der Unter- oder Schlussatz disjunktiv ausfallen. Assumirt man nur bedingungsweise, so muß auch der Schlussatz bedingt ausgesprochen werden. Umwandlung der disjunktiven Schlussform in die hypothetische kann stets, in die kategorische nur bei drei Hauptbegriffen stattfinden, verstärkt aber die Bündigkeit des Schlusses nicht.

§. 176.

Der dilemmatische Schluß.

Wie sich die hypothetische Urtheilsform mit der disjunktiven verbinden lässt (§. 150. b. Anm.), so kann auch in Ansehung dieser beiden Schlussformen eine solche Verbindung stattfinden. Hieraus entsteht die dilemmatische Schlussform, vermöge der nach Aufstellung eines hypothetisch-disjunktiven Obersatzes die ganze Disjunkzion als Hinterglied desselben im

Untersatze aufgehoben wird, um im Schlussatze auch das Vorderglied aufzuheben. Die Regeln dieser Schlussart sind keine andern als die bisher (§. 170 — 175) aufgestellten. *)

*) Ein Dilemma ist nichts andres als ein durchgängig aufhebender (in modo omnino tollente gebildeter) hypothetisch-disjunktiver Schluß. Man nennt es daher auch wohl scherzhaft einen gehörnten Schluß (syllogismus cornutus — verschieden von der quaestio cornuta oder κερατινη der Alten). Ist die Disjunkzion des Obersatzes nur zweigliedrig, so ist der Schluß ein eigentliches Dilemma (syllogismus bicornis); ist sie mehrgliedrig, so heißt er ein Polylemma (syllogismus multicornis), welches dann nach der Zahl der Glieder Trilemma, Tetralemma u. s. w. heißt. Die Form des Dilemma ist:

Wenn A wäre, so müsste entweder B oder C sein,
Nun ist aber weder B noch C,
Also ist auch nicht A.

Man braucht daher diese Schlussart gern zur Widerlegung fremder Behauptungen, die man als Hypothese aufstellt, um daraus allerlei ungereimte Folgerungen herzuleiten und so die Hypothese selbst umzuwerfen. Sie lässt sich aber auch leicht zu sophistischen Blendwerken misbrauchen und muß deshalb um so strenger geprüft werden.

§. 177.

Modifikazionen der Schlussform.

Wenn die Schlüsse als innere Gedankenverknüpfungen äußerlich dargestellt werden, so kann ihre Gestalt mancherlei Veränderungen erleiden, woraus die äußere und zufällige Form derselben hervorgeht (§. 162. Anm.). Sie lassen sich daher zuvörderst in förmliche und nichtförmliche

eintheilen. Jene enthalten alles, was zu einem Schlusse gehört, in der dem natürlichen Gedankengange entsprechendsten Ordnung, und heißen daher auch vollständige, ausführliche, offenbare und ordentliche Schlüsse. Diese (die nichtförmlichen) aber können theils manches zum Schlusse Gehörige nicht darstellen, und heißen dann unvollständige, abgekürzte, auch versteckte Schlüsse (ratiocinia cryptica) — theils in der Stellung ihrer Sätze und Begriffe von der natürlichen Ordnung mehr oder weniger abweichen und heißen dann außerordentliche, verkehrte, auch unreine oder vermischte Schlüsse (ratiocinia impura s. mixta, syllogismi hybridae).

§. 178.

Abgekürzte Schlüsse.

Wenn ein Schluß durch Zusammenziehung abgekürzt wird, so fügt man bloß dem Schlussatze den Grund seiner Gültigkeit kurz bei, entweder vorausschickend oder anhängend, und überlässt es dem Nachdenken, daraus die Vordersätze zu entwickeln. Der Schluß heißt dann selbst ein zusammengezogner (ratiocinium contractum). Wird er aber durch Verstümmelung abgekürzt, so wirft man nur einen der Vordersätze weg, und überlässt es dem Nachdenken, den andern zu finden. Der Schluß heißt dann selbst ein verstümmelter (ratiocinium decurtatum) oder auch ein Enthymem, welches von der ersten Ordnung ist, wenn der Obersatz, und von der zweiten, wenn der Untersatz fehlt. Im letzten Falle geht man vom Obersatze gleich zum Schlussatze, also durch einen

scheinbaren Sprung über, der aber nicht fehlerhaft ist, wenn es dem Schlusse nur sonst nicht an innerer Bündigkeit mangelt.

§. 179.

Unmittelbare Schlüsse.

Zu den abgekürzten Schlüssen und zwar zu den Enthymemen der ersten Ordnung gehören auch die sogenannten unmittelbaren oder Verstandesschlüsse (§. 163. Anm.). Denn in allen kann und muß ein Obersatz hinzugedacht werden, wenn die Gedankenreihe vollständig sein soll, man mag nun durch Gleichheit (per pariationem) oder durch Unterordnung (per subalternationem) oder durch Entgegensetzung (per oppositionem) oder durch Umkehrung (per conversionem) oder durch bloße Veränderung der Modalität (per modalitatem) schließen.

§. 180.

Gleichheitsschlüsse.

Ein Gleichheitsschluß (ratiocinium pariationis s. aequipollentiae, conclusio ad aequipollentem scil. propositionem) entsteht, wenn man die Wahrheit oder Falschheit eines Satzes aus einem andern folgert, der bloß im Ausdrucke von jenem verschieden ist (§. 154). Die Möglichkeit einer solchen Folgerung setzt einen hypothetischen Obersatz voraus. *)

*) Um zu schließen: Gott ist allwissend — also ist ihm nichts unbekannt, muß ich in Gedanken voraussetzen: Wenn Gott allwissend ist, so ist ihm nichts unbekannt.

Gälte dieser bloß gedachte, obwohl nicht ausgesprochne, Obersatz nicht, so wäre der ganze Schluß ungültig; und so in allen folgenden Fällen.

§. 181.

Unterordnungsschlüsse.

Ein **Unterordnungsschluß** (ratiocinium subalternationis s. conclusio ad subalternam) entsteht, wenn man aus der Beziehung eines besondern Satzes auf einen allgemeinen, der jenen unter sich befasst, eine Folgerung bildet (§. 155). Man mag aber auf diese Art von der Wahrheit des Allgemeinen auf die des Besondern oder von der Falschheit des Besondern auf die des Allgemeinen schließen, so muß man allemal in Gedanken einen hypothetischen Obersatz voraussetzen. *)

*) Die alten Logiker sagten in Bezug auf diese Schlüsse: Ab universali ad particulare valet — a particulari ad universale non valet consequentia. Die erste Regel will sagen: Man kann von der Wahrheit des Allgemeinen auf die des Besondern schließen: Alle A sind B — also sind einige A auch B. Der Obersatz dazu ist: Wenn *alle* A sind B, so sind es auch *einige*. Man kann aber nicht von der Falschheit des Allgemeinen auf die des Besondern schließen, weil ein allgemeiner Satz (z. B. alle Thiere haben Federn) falsch, und der besondre (einige Thiere haben Federn) dennoch wahr sein kann. Darum kann man nun auch nach der zweiten Regel von der Wahrheit des Besondern nicht auf die des Allgemeinen geradezu schließen. Man müsste erst so viele Besonderheiten aufzählen (inducere), daß es *wahrscheinlich* würde, man habe alles Besondre, mithin das Allgemeine selbst erschöpft. Dieß gäbe den *Induktionsschluß*, von welchem die angewandte Denklehre handeln wird. Wohl aber kann man von der Falschheit des Besondern auf die des Allgemeinen schließen; denn wenn es

z. B. falsch ist, daß einige Planeten im Kreise um die Sonne laufen, so wird es um so mehr falsch sein, daß die Bahnen aller Planeten kreisrund seien. Dieser Obersatz begründet aber erst die Möglichkeit einer daraus abzuleitenden Assumzion und Konklusion.

§. 182.

Entgegensetzungsschlüsse.

Wenn man aus der Aufeinanderbeziehung solcher Sätze folgert, die wechselseitig setzen und aufheben, so entsteht ein **Entgegensetzungsschluß** (ratiocinium oppositionis s. conclusio ad oppositam). Da nun der Gegensatz theils Widerspruch, theils bloßer Widerstreit sein kann (§. 156), so giebt es sowohl **Widerspruchs**- als **Widerstreitsschlüsse** (ratiocinia contradictionis et contrarietatis). In beiden Fällen muß aber ein hypothetischer Obersatz hinzugedacht werden. *)

*) Bei den **Widerspruchsschlüssen** schließt man entweder von der Wahrheit des einen widersprechenden Satzes auf die Falschheit des andern, oder umgekehrt, weil einer von beiden wahr sein muß, z. B.: Alle Menschen sind von Natur frei — Also sind nicht einige von Natur Sklaven (*φυσει δουλοι*, natürlich Unfreie, wie **Aristoteles** behauptet). Der zu jener Assumzion und Konklusion gehörige Obersatz ist: Wenn alle Menschen von Natur frei sind, so giebt es von Natur keine Sklaven. Da nun zwei bloß widerstreitende (kontrare) Sätze zwar zugleich falsch, aber nicht zugleich wahr sein können, so ist leicht einzusehn, daß man nur von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, aber nicht umgekehrt schließen dürfe. Auch hier liegt der Obersatz zum Grunde: Wenn das Eine ist, so ist das Andre nicht. **Subkontrarietätsschlüsse** giebt es eigentlich nicht, da subkontrare Urtheile keinen wahren Gegensatz bilden (§. 156. Anm.).

§. 183.

Umkehrungsschlüsse.

Wenn man aus der Aufeinanderbeziehung solcher Sätze folgert, deren logische Elemente ihr Verhältniß vertauscht haben, so entsteht ein **Umkehrungsschluß** (ratiocinium conversionis s. conclusio ad conversam). Da nun die Umkehrung der Urtheile von dreifacher Art ist (§. 157. Anm.), so giebt es auch dreierlei Umkehrungsschlüsse, nämlich: **reine oder einfache** (ratiocinia conversionis purae s. simplicis), **zufällige** (r. c. per accidens) und **gegensetzende** (r. c. contraponentis s. ratiocinia contrapositionis). Ueberall aber ist ein hypothetischer Obersatz hinzuzudenken. *)

*) Um zu schließen: A ist B — also ist B auch A, muß man offenbar von der Voraussetzung ausgehn: Wenn A ist B, so ist B auch A. Da nun diese Voraussetzung nur dann gilt, wenn A und B gleichen Umfang haben (wie die Begriffe: Gleichseitiges und gleichwinkliges Dreieck), ob sie aber solchen haben, nur aus dem Inhalte der Begriffe beurtheilt werden kann: so kann die Logik keine ausreichenden Regeln geben, um alle Fälle zu bestimmen, in welchen auf die eine oder andre Art umkehrend zu schließen. Auch die alte logische Regel:

fEcI simpliciter convertitur, EvA per accid [ens],
AstO per contra [positionem], sic fit conversio tota,

ist ungenügend. Denn es giebt Fälle, wo nicht bloß E und I, sondern auch A einfach umgekehrt werden kann; und wenn E zufällig umgekehrt werden soll, so muß zugleich kontraponirt werden (§. 150. a. Anm. a. E.). So würde aus dem Satze: Keine Pflanze ist leblos, durch Umkehrung mit veränderter Quantität und Qualität geschlossen werden können: Also sind einige nicht-leblose oder lebendige Dinge

Pflanzen. Ueberdieß bezieht sich jene Regel bloß auf kategorische Urtheile, ungeachtet hypothetische und disjunktive auch zuweilen umgekehrt und aus dieser Umkehrung richtige Folgerungen gezogen werden können. So läſſt sich aus dem Satze: Wenn ein Richter gerecht ist, so urtheilt er ohne Ansehen der Person, durch Umkehrung mit Recht schließen, daß, wenn jemand nicht ohne Ansehn der Person urtheilt, er auch kein gerechter Richter sei. Und aus dem Satze: Alle Gestirne sind entweder selbleuchtende oder dunkle Körper, folgt durch Umkehrung ganz richtig, daß Körper, die weder selbleuchtend noch dunkel, auch keine Gestirne seien. Indes verliert das disjunktive Urtheil durch Umkehrung seinen Charakter und wird allemal kategorisch.

§. 184.

Modalitätsschlüsse.

Ein solcher Schluß entsteht, wenn man aus einem apodiktischen Urtheile ein assertorisches oder aus diesem ein problematisches von übrigens gleichem Gehalte ableitet (§. 151). Es muß aber dann gleichfalls ein hypothetischer Obersatz hinzugedacht werden. *)

*) Die alten Logiker hatten diese Schlüsse im Sinne, indem sie die Regeln aufstellen: Ab esse ad posse valet — a posse ad esse non valet consequentia. Denn wenn etwas ist, so kann es auch sein; wenn es aber bloß möglich ist, so folgt nicht, daß es auch wirklich sei. Das assertorische Urtheil involvirt also wohl das problematische, wie das apodiktische das assertorische, aber nicht umgekehrt.

§. 185.

Verkehrte Schlüsse.

Wenn man in einem Schlusse die der natürli-

chen Denkordnung angemessne Stellung seiner Sätze oder Begriffe verändert, so entsteht ein außerordentlicher oder verkehrter Schluß (§. 177). Solche Schlüsse heißen auch figurirte, indem man unter einer Schlussfigur (figura syllogistica) eben jene veränderte Stellung der Hauptbestandtheile eines Schlusses zu verstehen hat. Es darf aber durch eine solche Veränderung die Schlusskraft nicht aufgehoben werden, weil sonst ein falscher oder sophistischer Schluß entstehen würde. *)

*) Die ordentliche Schlussform gehört nicht mit zu den syllogistischen Figuren, ob sie gleich die Logiker gewöhnlich dazu rechnen. Ueberhaupt herrscht unter den Logikern über Beschaffenheit, Zahl und Werth dieser Figuren eine große Verschiedenheit der Ansichten. Vergl. Kant's Abhandlung: Die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren (in Dess. vermischten Schriften, gesammelt von Tieftrunk, B. 1. S. 585 ff.) und des Verf. Diss. de syllogismorum figuris. Königsb. 1808. 4.

§. 186.

Die Schlussfiguren.

Wenn man, wie gewöhnlich, die Schlussfiguren auf die kategorische Schlussform und die Vordersätze eines nach dieser Form gebildeten Schlusses beschränkt, so giebt es überhaupt sieben solcher Figuren, welche sich dadurch anschaulich machen lassen, daß man den Mittelbegriff eines kategorischen Schlusses durch M, den Oberbegriff durch P (Prädikat) und den Unterbegriff durch S (Subjekt) bezeichnet. Das Bild eines ordentlichen kategorischen Schlusses wäre dann folgendes:

M — P
S — M
S — P

welches dem obigen (§. 167) völlig entspricht, indem hier nur die Buchstaben verändert sind. Die Bilder der figurirten Schlüsse aber wären folgende:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
S—M	P—M	M—P	P—M	S—M	M—S	M—S
M—P	S—M	M—S	M—S	P—M	M—P	P—M

S ——— P

Betrachtet man nun diese Bilder in Vergleich mit jenem genauer, so erscheint Nr. 1. als eine thetische oder Satzfigur, indem hier bloß die beiden Vordersätze ihren Platz vertauscht haben, Nr. 2—4. als antithetische oder Begriffsfiguren, indem hier bloß die Begriffe in den Vordersätzen durch Umkehrung versetzt sind, und Nr. 5—7. als synthetische oder kombinirte Figuren, indem hier Sätze und Begriffe zugleich in ihrer Stellung verändert sind. Die Verwandlung eines außerordentlichen Schlusses in einen ordentlichen oder die Zurückführung der Figur auf die ursprüngliche Form (reductio syllogismi figurati) kann also nur dadurch geschehen, daß man jedem versetzten Satze oder Begriffe die ihm gebührende Stelle wieder anweist. *)

*) Aristoteles, der Erfinder der syllogistischen Figuren, die er σχηματα nennt, hat in seinem Organon nur drei aufgeführt, welchen Galen eine vierte beifügte, die daher auch die galenische heißt. Ueber diese entstand aber Streit, weil man sie, wie alle Figuren überhaupt, nur nach der Stellung des Mittelbegriffs beurtheilte, und annahm, daß dieser in der 4. Fig. eine der 1. Fig. entgegengesetzte Stellung haben müsse, welches aber ebensowohl durch Umkeh-

rung als durch Versetzung der Prämissen geschehen kann. Vergl. Zabarellae lib. de quarta syllogismorum figura. Opp. T. I. Sonach kamen folgende vier (eigentlich fünf) Figuren heraus:

1.	2.	3.	4.		
M—P	P—M	M—P	P—M	oder	S—M
S—M	S—M	M—S	M—S		M—P

S ——— P

Diese ganze Theorie taugt aber nichts, weil Nr. 1. keine Figur, sondern die ursprüngliche kategorische Schlussform selbst ist — man nennt ja auch in der Grammatik und Rhetorik nicht die ganz natürliche und ordentliche Stellung der Worte, sondern nur die Abweichungen davon Redefiguren — weil in Nr. 4. eine thetische mit einer antithetischen Figur verwechselt ist, und weil die synthetischen Figuren, die eben so häufig vorkommen, ganz übergangen sind. Die mit dieser falschen Theorie verknüpfte Lehre von den verschiednen Modis figurarum in Ansehung der Quantität und Qualität der Sätze — worauf sich die bekannten, hauptsächlich durch ihre Selblauter bedeutsamen, Kunstwörter: *γραμματα* oder barbara, *εγραψε* oder celarent, *γραφιδι* oder darii, und *τεχνικος* oder ferio, als Moden der angeblichen 1. Fig. beziehn — bedarf gleichfalls mannigfaltiger Berichtigungen, wie der Verf. in seiner ausführlichen Logik (§. 101 ff.) erwiesen hat.

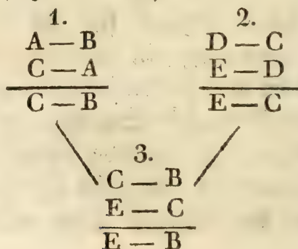
§. 187.

Einfache und zusammengesetzte Schlüsse.

Wiewohl jeder Schluß für sich eine vollendete Gedankenreihe ausmacht, in welcher Beziehung er ein einfacher Schluß (monosyllogismus) heißt, so kann man doch mehre Schlüsse zu einer größeren Gedankenreihe mit einander verbinden, theils um die Gründe der Gründe (der Vordersätze) theils um die Folgen der Folgen (der Schlussätze) zu

bestimmen. Daraus entstehn zusammengesetzte oder Vielschlüsse (polysyllogismi), welche eine Schlussreihe (series syllogistica) bilden. Da in einer solchen Reihe die Schlüsse selbst sich zu einander wie Gründe und Folgen verhalten müssen, so kann sie sowohl regressiv oder analytisch, als progressiv oder synthetisch gebildet werden, je nachdem der folgende Schluß den Grund des vorhergehenden oder der vorhergehende den Grund des folgenden enthält. Der begründende Schluß (dessen Schlussatz Vordersatz eines andern ist) heißt daher Vorschluß (prosyllogismus) und der begründete (dessen Vordersatz Schlussatz eines andern ist) Nachschluß (episyllogismus). Eine regressive Schlussreihe ist also prosyllogistisch, denn der folgende Schluß begründet in ihr den vorhergehenden, eine progressive aber episyllogistisch, denn der folgende wird in ihr durch den vorhergehenden begründet. *)

*) Wenn die Prämissen eines Schlusses nicht unmittelbar gewiß sind und ihre Gültigkeit durch andere Schlüsse vermittelt wird, so entsteht allemal eine Schlussreihe. Da nun jeder Schluß nur einen Schlussatz, aber zwei Vordersätze hat, so wird, wenn beide durch andre Schlüsse begründet werden sollen, jeder Schluß, als Nachschluß betrachtet, wenigstens zwei Vorschlüsse haben; und so können in einer Schlussreihe die Schlüsse theils als beigeordnet theils als untergeordnet erscheinen, nach folgendem Schema:



Hier ist Nr. 3. der Nachschluß von Nr. 1. und 2. als Vorschlüssen; denn die Schlußsätze von diesen (C—B und E—C) sind die Prämissen von jenem. Diese Reihe ist also progressiv oder episyllogistisch. Kehrte man die Ordnung um, so daß Nr. 3. vorausginge und Nr. 1. und 2. folgten, so wäre die Reihe regressiv oder prosyllogistisch. Wenn noch unbekannte Gründe für gegebne Prämissen eines Schlusses aufgesucht werden, entsteht allemal eine regressive oder prosyllogistische Reihe. Käme in einer Schlussreihe derselbe Schluß als Vor- und Nachschluß vor, so wäre dieß ein fehlerhafter Kreisschluß (orbis in concludendo s. circulus syllogisticus). Wird einer oder beiden Prämissen eines Schlusses der Grund ihrer Gültigkeit nur kurz beigefügt, ohne daraus einen besondern Schluß zu bilden, so nennen dieß manche Logiker ein Epicherem, obgleich das Wort επιχειρημα jeden Schluß oder Beweis bedeuten kann.

§. 188.

Kettenschlüsse.

Werden mehre Schlüsse dergestalt mit einander verbunden, daß ihre Vordersätze unmittelbar auf einander folgen und einen gemeinschaftlichen Schlußsatz erhalten, so entsteht ein Kettenschluß (syllogismus concatenatus) oder ein Schlusshaufe (σωρειτης, syllogismus acervalis). Die Schlüsse werden dann enthymematisch abgekürzt (§. 178), und man kann dabei entweder so verfahren, daß man die Untersätze (außer dem ersten, mit welchem man anhebt) weglässt und nur die Obersätze aufstellt, in welchem Fall ein ordentlicher oder gemeiner Kettenschluß entsteht — oder so, daß man die Obersätze (außer dem ersten, welcher vorausgeht) weglässt und nur die Untersätze aufstellt, in welchem Fall ein umgekehrter oder goklenianischer Kettenschluß entsteht. *)

*) Die Formen beider Kettenschlüsse wären also:

1.	2.
A — B	C — D
B — C	B — C
C — D	A — B
A — D	A — D

Aufgelöst in ordentliche Schlüsse geben sie beiderseit folgende episyllogistische Schlussreihen:

1.	2.
B — C	C — D
A — B	B — C
A — C	B — D
*	*
C — D	B — D
A — C	A — B
A — D	A — D

und sofort, wenn nämlich der Kettenschluß mehr als drei Vordersätze hat. Denn die Auflösung muß allemal einen Schluß weniger geben, als Prämissen da sind. Uebrigens heißt der umgekehrte Kettenschluß goklenianisch von einem Logiker des 16. und 17. Jahrh., Namens *Goclenius*, der in seiner Isagoge in Organ. Aristotel. (Frkf. a. M. 1598. 8.) zuerst auf diese Form des Sorites (die jedoch nur selten und vielleicht außer den logischen Lehrbüchern gar nicht vorkommt) aufmerksam machte. Die Alten aber verstanden unter dem Sorites nicht einen Kettenschluß, sondern eine verfängliche Art zu fragen (wie viel Körner einen Haufen, σωρος, bilden) ähnlich der, welche der Kahlkopf (calvus) genannt wurde.

§. 189.

Fehl- und Trugschlüsse.

Durch Befolgung der bisher aufgestellten Denkgesetze beim Schließen entstehen logisch-richtige, durch Verletzung derselben logisch-unrichtige oder falsche Schlüsse. Diese heißen schlechtweg

Fehlschlüsse (paralogismi), wenn man bloß auf ihre Falschheit sieht, und Trugschlüsse (sophismata, fallaciae, captiones, cavillationes), wenn man annimmt, daß sie in der Absicht, Andre zu täuschen, gemacht worden, wo dann der Fehler gewöhnlich versteckter und also auch schwerer zu entdecken ist. Je nachdem nun der Fehler entweder in der Gestalt oder im Stoffe des Schlusses liegt, ist der Schluß entweder ein formaler oder ein materialer Paralogismus. *)

*) Zu den formalen gehören vornehmlich die Zweideutigkeitsschlüsse (sophismata amphiboliae s. ambiguitatis — §. 169. Anm.), es sei nun, daß man einen Hauptbegriff bald kollektiv bald distributiv versteht (fallacia sensus compositi et divisi) oder daß man ihn bald mit bald ohne Einschränkung nimmt (fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter) oder daß man nur mit dem Doppelsinne des Wortes (dilogia) spielt (fallacia figurae dictionis). Der Fehler liegt also dann im Ausdrucke (*παρα την λεξιν* — sophisma secundum dictionem) nicht in der Sache (*εξω της λεξεως* — sophisma extra dictionem). Zu den materialen Paralogismen, deren es unendlich viele geben kann, gehören vornehmlich die Sophismata fictae universalitatis, wenn der Obersatz nur scheinbar allgemein ist, und die Sophismata falsi medii, wenn man zur Vermittlung einen falschen Grund anführt, und insonderheit einen ursachlichen Zusammenhang um eines solchen Grundes willen annimmt (sophisma cum hoc vel post hoc, ergo propter hoc, oder fallacia non causae ut causae). Auch das sophisma pigrum (*λογος αργος*, ignava ratio), heterozeteseos (*κερατινη*, cornuta quaestio), polyzeteseos (*σωρειτης*, quaestio acervalis, *φαλακρος*, calvus) gehören dahin; wiewohl die Logik über den eigentlichen Grund des Fehlers in solchen materialen Paralogismen keinen Aufschluß geben kann.

Zweites Hauptstück.

Reine logische Methodenlehre.

---

§. 190.

Methode.

Da die Vernunft durchgängige Einstimmung unsrer Vorstellungen und Erkenntnisse fodert (§. 54), so fodert sie auch ein methodisches Denken. Methode überhaupt ist nämlich ein regelmäßiges, Unmethode hingegen ein regelloses Verfahren. Denn eine Regel drückt die Einheit aus, der eine gewisse Mannigfaltigkeit unterworfen sein soll. Wer sich also der Regel bewusst und nach derselben thätig ist, handelt methodisch und insofern auch vernunftmäßig. *)

*) Wenn die Regel selbst vernunftwidrig wäre, so wäre freilich auch das Verfahren vernunftwidrig, aber nicht insofern, als es überhaupt einer Regel, sondern nur insofern, als es einer falschen Regel folgte. Das methodische Verfahren an sich ist also nie verwerflich. Vielmehr soll alle Wissenschaft und Kunst methodisch verfahren. Die Methode der Wissenschaft aber ist logisch, die der Kunst, wieferne sie schöne Kunst ist, ästhetisch. Diese heißt Manier (von manus — gleichsam Führung der Hand) wenn sie dem Künstler eigenthümlich, also individual ist. Die Manier entsteht meist zufällig nnd bewusstlos, durch Angewöhnung, und hat daher immer etwas Einseitiges und Beschränktes.

§. 191.

Analytische und synthetische Methode.

Die Wissenschaft soll kein bloßes Aggregat,

sondern ein System von Erkenntnissen sein. Diese müssen also nach der Idee eines Ganzen, dessen Theile unter sich genau zusammen hangen und stimmen, mit einander verbunden werden. Erkenntnisse aber lassen sich entweder nach der analytischen oder nach der synthetischen Methode verknüpfen. Nach jener hebt man vom Bedingten oder Begründeten an und steigt auf oder geht zurück zu dessen Bedingungen oder Gründen; nach dieser hebt man umgekehrt von den Bedingungen oder Gründen an und steigt herab oder geht fort zu dem, was davon abhangt. Jene Methode heißt daher auch die rückwärtsschreitende (regressiva), diese aber die vorwärtsschreitende (progressiva). *)

*) Jene ist nämlich regressus a principiatis ad principia, diese progressus a principiis ad principiata. Jene ist also eine Art von Auflösung (analysis), diese eine Art von Zusammensetzung (synthesis). Denn man findet die Bedingungen oder Gründe als das Einfachere nur, indem man das Bedingte oder Begründete als das Zusammengesetztere in seine Elemente zerlegt. Darum heißt das auflösende Verfahren auch das erfindende (methodus heuristica), wiewohl sich über das Erfinden oder Entdecken selbst keine weitern Regeln geben lassen, da dieß Sache des Genies, zum Theil auch des Glückes ist. Eine ganze Wissenschaft lässt sich nur nach der progressiven Methode bilden; einzele Lehrsätze aber lassen sich auch analytisch darstellen und prüfen. Da sich indeß keine Wissenschaft als systematisches Ganze vom menschlichen Geiste bilden lässt, ohne sich der Theile schon bemächtigt zu haben, und da das Bedingte oder Begründete eher gegeben ist als seine Bedingungen oder Gründe: so geht das analytische Verfahren dem synthetischen immer voraus, und die Wissenschaften waren ebendarum früher Aggregate, als Systeme, sind auch jenes zum Theil noch. Vergl. die oben (§. 10.

Anm. a. am Ende) angeführten Schriften von *Maugras*, Hoffbauer u. A.

§. 192.

Logische Methodenlehre.

Da es unsrem Geiste nicht möglich ist, seine Gedanken wissenschaftlich zu ordnen und zu gestalten, wenn er sich nicht des Inhalts, des Umfangs und des Zusammenhangs derselben gehörig bewusst geworden, und da nur durch Erklärungen der erste, durch Eintheilungen der zweite, und durch Beweise der dritte auf eine bestimmte Weise dargestellt werden kann: so hat die logische Methodenlehre als eine Anweisung zur logischen Methode in der wissenschaftlichen Behandlung unsrer Erkenntnisse vornämlich von jenen drei Funkzionen zu handeln. *)

*) Es beziehn sich nämlich diese Funkzionen — das Erklären, das Eintheilen und das Beweisen — auf die drei Fragen: Was denk' ich? wie viel denk' ich? und warum denk' ich, wenn ich dieses oder jenes in diesem oder jenem Verhältnisse denke? Nun lassen sich zwar jene Funkzionen auch schon beiläufig in der Elementarlehre betrachten. Um aber eine klare und deutliche Ansicht davon zu gewinnen, halten wir es für besser, sie abgesondert von der Elementarlehre, also in einer besondern Methodenlehre zu erwägen.

A. Von den Erklärungen.

§. 193.

Erklärung überhaupt.

Wenn in einem Satze durch das Prädikat die Merkmale des Subjektes so dargestellt werden, daß

man dieses von andern Dingen gehörig unterscheiden kann, so heißt ein solcher Satz eine Erklärung (declaratio), sein Subjekt das Erklärte (declaratum) und sein Prädikat das Erklärende (declarans scil. membrum), auch die Erklärung im engern Sinne. Die ganze Erklärung ist also ein kategorisches Urtheil (§. 150. b), dessen Glieder sich so zu einander verhalten, daß durch das zweite das erste innerlich verdeutlicht oder dessen Inhalt abgesondert dargestellt, mithin dessen Merkmale mit Klarheit vorgestellt werden (§. 133). *)

*) Lateinisch heißen die Erklärungen auch finitiones oder definitiones, weil dadurch ein Begriff in seine Gränzen (fines) eingeschlossen wird. Darum nennt man auch das erste Glied derselben definitum, terminus definiendus oder definitio adplicans, und das zweite definiens terminus oder definitio adplicata. Da aber die eigentlichen Definitionen nur eine besondre Art der Erklärungen ausmachen, so muß man dann jenen Ausdruck im weitern Sinne nehmen. Daß das Erklären nicht ins Unendliche fortgesetzt werden kann, erhellet aus §. 127. Anm.

§. 194.

Arten der Erklärung.

Wenn man nur das sprachliche Zeichen eines Begriffs erklärt, so heißt der Satz eine Wort- oder Namenerklärung (d. nominalis s. verbalis), welche also nicht logisch, sondern bloß grammatisch ist; wenn man aber den Begriff selbst als das logische Wesen eines Dinges erklärt, eine Sacherklärung (d. realis); und wenn man die Entstehung des Dinges erklärt, eine Ursprungserklärung (d. genetica). *)

*) Ursprungserklärungen lassen sich eigentlich nur von ge-

machten Begriffen geben, d. h. solchen, die man durch Zusammensetzung gewisser Merkmale selbst erst bildet. Darum heißen solche Erklärungen auch synthetisch. Sind aber die Begriffe schon gegeben, d. h. unabhängig von der Erklärung und vor derselben vorhanden, so daß ihr Inhalt durch Zergliederung erst aufgesucht werden muß, so heißt die Erklärung analytisch. In der Mathematik, wo (wenigstens in der reinen) die meisten Erklärungen von jener Art sind oder doch sein sollten, nennt man die genetischen real, und die realen bloß nominal. Genetische Erklärungen lassen sich auch hypothetisch ausdrücken, z. B.: Wenn eine Linie an dem einen Punkte befestigt und am andern so lange herumgeführt wird, bis sie in ihre erste Lage zurückkommt, so wird ein Kreis beschrieben.

§. 195.

Fortsetzung.

Wenn man etwas nur soweit erklärt, als es eben zu einem gewissen Behufe hinreicht, so heißt der Satz eine erläuternde Erklärung oder eine Erläuterung (explicatio); wenn man aber sehr viele Merkmale angiebt, um die Anerkennung des Erklärten möglichst leicht zu machen, so heißt der Satz eine beschreibende Erklärung oder eine Beschreibung (descriptio); und wenn man nur die beiden Hauptmerkmale angiebt, deren eins dem Erklärten mit seinen Geschlechtsverwandten gemein ist (nota generalis s. genus), während das andre es davon unterscheidet (nota specialis s. differentia specifica), so heißt der Satz eine begränzende Erklärung oder eine Begränzung (definitio sensu strictiori s. proprio). *)

*) Da die Erklärungen der letzten Art, logisch betrachtet, die vollkommensten sind, so fodert die Logik lauter eigentliche Definitionen. Da sie aber schwer zu

erreichen, so muß man sich oft mit Beschreibungen oder Erläuterungen begnügen. Diese können aber dazu dienen, jene zu finden; darum heißen sie auch erste oder vorläufige Erklärungen (d. primae s. praeliminares). Man bedarf aber dann mehrer Erläuterungen, durch welche der Begriff nach und nach immer mehr entwickelt oder erörtert wird; darum nennt man eine so fortgesetzte Erklärung eine Erörterung oder Auseinandersetzung (expositio). Wird ein Merkmal in einer Erklärung noch besonders erklärt, so giebt dieß in Bezug auf jene Haupterklärung (d. primaria) eine Nebenerklärung (d. secundaria).

§. 196.

Regeln des Erklärens.

Eine logisch vollkommne Erklärung oder eigentliche Definizion muß sein 1. so angemessen (adaequata), daß sie weder zu weit (latior definito) noch zu eng (angustior definito) sei und sich rein umkehren, auch kontraponiren lasse (§. 157); 2. so abgemessen (praecisa), daß sie keine zufällige und abgeleitete, sondern bloß wesentliche und ursprüngliche, auch wo möglich lauter bejahende Merkmale enthalte (§. 137 und 138); 3. dabei aber doch nicht identisch (idem per idem declarans), so daß das Erklärte selbst in der Haupt- oder Nebenerklärung wiederholt und folglich eine bloße Kreiserklärung (orbis s. circulus in definiendo) gegeben würde; und endlich 4. so kurz, aber auch so verständlich als möglich, damit es keiner anderweiten Erklärungen bedürfe. *)

*) Daß keine Merkmale angeführt werden dürfen, die dem Erklärten gar nicht zukommen, versteht sich von selbst, weil dann die Erklärung falsch sein d. h. dem zu Erklärenden gar nicht entsprechen würde.

B. Von den Eintheilungen.

§. 197.

Eintheilung überhaupt.

Wenn man in einem Satze durch das Prädikat das unter dem Subjekt enthaltene Mannigfaltige so darstellt, daß dasselbe in einen Gegensatz tritt, so heißt ein solcher Satz eine Eintheilung (divisio), sein Subjekt das eingetheilte Ganze (totum divisum) und sein Prädikat die Eintheilungsglieder (membra dividentia), auch die Eintheilung im engern Sinne. Die ganze Eintheilung ist also ein disjunktives Urtheil (§. 150. b), das sich aber auch als ein Verbindungssatz (§. 152. Anm.) aussprechen lässt. In demselben soll das Subjekt äußerlich verdeutlicht oder sein Umfang mit Klarheit vorgestellt werden (§. 133). *)

*) Da man bei der Eintheilung eines Ganzen auf etwas hinsehen muß, in Bezug worauf es eingetheilt wird, so heißt dieser Gesichtspunkt der Eintheilungsgrund (fundamentum dividendi), von welchem auch der Unterschied der Theilungsglieder (differentia membrorum) abhangt. Die Unmöglichkeit einer ins Unendliche fortgehenden Eintheilung erhellet aus §. 128. Anm.

§. 198.

Arten der Eintheilung.

Wenn man nur den Umfang eines sprachlichen Zeichens (seine verschiednen Bedeutungen) bestimmt, so heißt dieß eine Worteintheilung (d. nominalis s. verbalis) oder eine Unterscheidung (di-

stinctio), welche mithin nicht logisch, sondern grammatisch ist; wenn man aber die unter einem Begriffe enthaltenen Dinge (die Arten einer Gattung) bestimmt, so heißt dieß eine Sacheintheilung (d. realis); von welcher jedoch die Zertheilung (partitio) unterschieden werden muß, indem diese die Bestandtheile eines zusammengesetzten Ganzen (partes integrantes totius compositi) angiebt. *)

*) Die Anordnung (dispositio) eines logischen Ganzen (einer Gedankenreihe in einer Abhandlung oder Rede) nennt man auch oft Eintheilung; sie ist aber mehr Partizion als Division, obwohl eine wirkliche Eintheilung dabei zum Grunde liegen kann, wie wenn vom Menschen 1. im Zustande der Rohheit, 2. im Zustande der Bildung gehandelt wird, wo die Eintheilung zum Grunde liegt: Die Menschen sind entweder (theils) roh oder (theils) gebildet. Man kann jedoch beim Disponiren auch von ganz andern Gesichtspunkten ausgehn, je nachdem es das Thema oder der zu behandelnde Gegenstand und der Zweck der Behandlung mit sich bringt. Es ist daher fehlerhaft, stets auf dieselbe Art zu disponiren.

§. 199.

Fortsetzung.

Sieht man auf die Zahl der Theilungsglieder, so sind die Eintheilungen entweder zweigliedrig (dichotomiae) oder dreigliedrig (trichotomiae) oder überhaupt vielgliedrig (polytomiae). Eintheilungen mit kontradiktorischen Gliedern sind nothwendig dichotomisch, mit kontraren aber können sie auch polytomisch sein (§. 137.). Verschiedne Theilungsgründe geben auch verschiedne Theilungsglieder, woraus Nebeneintheilungen (codivisiones s. coordinatae dd.) entstehen. Untereintheilungen

(subdivisiones s. subordinatae dd.) entstehen aber aus der fortgesetzten Eintheilung eines Theilungsgliedes als Ganzes betrachtet. *)

*) Wenn man eine Menge von Eintheilungen als obere und untere (superiores et inferiores) auf einander bezieht, so heißt die erste von ihnen die Haupt- oder Grundeintheilung (d. primaria s. fundamentalis). Die untern, welche in gleichem Grade von derselben abstehen, stehen dann alle neben einander. Hieraus entspringt ein Klassensystem von Begriffen, das sich auch tabellenförmig oder in einer logischen Tafel darstellen lässt. Vergl. §. 141.

§. 200.

Regeln des Eintheilens.

Logisch vollkommne Eintheilungen müssen so beschaffen sein, daß 1. die Theilungsglieder dem Ganzen völlig entsprechen, mithin weder eins fehle noch eins zu viel sei; 2. ebendieselben nicht bloß verschieden, sondern auch ausschließend seien; 3. die Eintheilungen möglichst stetig fortschreiten, mithin weder die untern mit den obern zusammenfließen, noch eine mittlere übersprungen werde; und endlich 4. alle Eintheilungen aus möglichst fruchtbaren und zur Sache gehörigen Eintheilungsgründen hervorgehen. *)

*) Daß man die Eintheilungen nicht zwecklos vervielfältigen dürfe, versteht sich von selbst. Also muß man sich dabei auch eine bestimmte Gränze setzen. Denn wiewohl es an sich keine ins Unendliche gehende Eintheilung geben kann, so könnte man das Eintheilen doch in eine unbestimmbare Weite fortsetzen, wenn man immer neue Theilungsgründe aufsuchen und immer neue Unterschiede machen wollte. Dieß würde aber bloß ein leeres Spiel mit Begriffen geben.

C. Von den Beweisen.

§. 201.

Beweis überhaupt.

Wenn man die Gültigkeit eines Urtheils aus einem oder mehren andern darthut, so führt man einen **Beweis** (argumentatio). Man stellt also dann eine Gedankenreihe auf, in welcher sich verschiedne Urtheile zu einander als bestimmend uud bestimmt in Ansehung ihrer Gültigkeit verhalten. Die Beweisführung soll daher nichts anders sein, als eine **Bewahrheitung** (verificatio) eines Urtheils, von dessen Wahrheit jemand noch nicht überzeugt ist, und es geschieht dieselbe durch **Ableitung** (deductio) des noch nicht als wahr Anerkannten aus dem als wahr Anerkannten. Dieses heißt der **Beweisgrund** (argumentum s. fundamentum argumentationis), und wiefern es in einem Satze dargestellt wird, ein **Grundsatz** (principium, *αρχη*). Daher lässt sich ohne Grundsätze oder Prinzipien kein allgemeingültiger Beweis führen. *)

*) Ob diese Grundsätze nur **beziehungsweise** oder **schlechthin** gelten (als principia relativa oder absoluta), ob es also etwas **unmittelbar Gewisses**, **höchste** und **letzte** Grundsätze (prncipia summa et ultima) gebe, ist freilich keine logische Frage. Aber daß die Beweisführung nicht ins Unendliche fortlaufen dürfe, fodert schon die Logik, weil sonst nie ein vollständiger und genügender Beweis geführt werden könnte. Vergl. §. 23 ff. Wenn der Beweis im Lateinischen probatio und demonstratio genannt wird, so sind diese Ausdrücke im **weitern** Sinne zu nehmen; denn im **engern** bedeuten sie gewisse Beweisarten, die wir nachher betrachten werden. Argumentum aber ist eigentlich nicht der Be-

weis selbst, sondern nur der Beweisgrund oder dasjenige Moment in der Gedankenreihe, worauf die Gültigkeit des bewiesenen Satzes beruht. Solcher Momente kann es mehre geben, weshalb man den Hauptgrund (argumentum primarium s. principale) und die Nebengründe (argumenta secundaria s. auxiliaria) zu unterscheiden hat. Jeder Schluß ist schon ein Beweis; ein Beweis kann aber auch aus einer ganzen Reihe von Schlüssen bestehn (§. 187).

§. 202.

Stoff, Gestalt und Kraft des Beweises.

Der Stoff oder Gehalt (materia) des Beweises sind alle zu ihm gehörigen Sätze, wieferne sie noch außer Verbindung gedacht werden, seine Gestalt (forma) aber besteht in der Art und Weise, wie sie auf einander bezogen werden, um etwas dadurch zu bewahrheiten, und die Beweiskraft (nervus probandi) ist die Wirksamkeit jener so verbundnen Sätze auf uns selbst, um uns zur Anerkennung der Gültigkeit des Bewiesenen zu nöthigen. Darum nennt man den Nerven des Beweises auch seine Seele. *)

*) Ist ein Hauptgrund vorhanden, so liegt in ihm zwar die meiste, aber nicht alle Beweiskraft, weil die Nebengründe auch zur Ueberzeugung beitragen. Die Form des Beweises aber, welche sich theils als innere oder wesentliche, theils (in Ansehung des Ausdrucks oder der Darstellung des Beweises) als äußere oder außerwesentliche betrachten läßt, kann ebenfalls dazu beitragen, den Beweis mehr oder weniger kräftig zu machen. Man soll daher die Form nicht vernachlässigen.

§. 203.

Beweisarten.

Wird etwas aus allgemeinen Grundsätzen (Prinzipien der Vernunft) erwiesen, so ist der Beweis a priori geführt und heißt selbst ein Vernunftbeweis (argumentatio rationalis); wird es aber aus sinnlichen Wahrnehmungen (Thatsachen der Erfahrung) erwiesen, so ist der Beweis a posteriori geführt und heißt selbst ein Erfahrungsbeweis (argumentatio empirica). *)

*) Ein reiner Vernunftbeweis wäre nur der, welcher aus ursprünglichen Gesetzen des Erkenntnißvermögens geführt würde. Da sich aber mittels der Induktion und Analogie (wovon tiefer unten) auch aus der Erfahrung allgemeine Regeln ableiten lassen, die man beim Beweisen als Vordersätze brauchen kann, so nennt man ein solches Verfahren auch schon einen Beweis a priori oder einen Vernunftbeweis im weitern Sinne. Im weitesten Sinne könnte man alle Beweise Vernunftbeweise nennen, wieferne beim Beweisen geschlossen und das Schließen als eine Thätigkeit der Vernunft betrachtet wird (§. 161). Aus Thatsachen, die selbst noch zweifelhaft sind — z. B. aus Wundern, welche die Leichtgläubigkeit so gern nacherzählt — läßt sich kein gründlicher Beweis führen.

§. 204.

Fortsetzung.

Wird etwas geradezu (directe) aus seinen Gründen dargethan, so heißt der Beweis ein unmittelbarer (argumentatio ostensiva); wird es aber erst aus der Falschheit des Gegentheils (indirecte) gefolgert, so heißt der Beweis ein mittelbarer (argumentatio apagogica, deductio ad absurdum). *)

*) Bei der letzten Beweisart wird also angenommen, daß ein Satz, der andern schon ausgemachten Wahrheiten widerstreitet, falsch, und ebendarum sein Gegensatz wahr sei. Man beweist daher durch einen Umschweif im Denken, indem man erst auf das Gegentheil des zu beweisenden Satzes reflektirt und diesen für wahr hält, weil jenes falsch befunden worden. Wenn nun einer von beiden Sätzen wahr sein muß, so kann man wohl so beweisen; wenn aber beide falsch sein können, so ist ein solcher Beweis sehr unsicher (§. 182. Anm.). Er taugt daher mehr zum Widerlegen, als zum wirklichen Beweisen; und wenn das Gegentheil des zu beweisenden Satzes nur scheinbar ungereimt ist, so ist der sogenannte apagogische Beweis bloß ein sophistisches Blendwerk, das sich gern hinter die dilemmatische Schlussform versteckt (§. 176. Anm.).

§. 205.

Fortsetzung.

Wenn ein Beweis das Bewiesene als schlechthin nothwendig erkennen lässt, mithin das Bewusstsein der Möglichkeit des Gegentheils völlig ausschließt, so hat er die höchste Beweiskraft und heißt eine Demonstrazion (*αποδειξις*, demonstratio sensu strictiori) oder ein apodiktischer Beweis; wenn er aber jenes nicht zu leisten vermag, mithin das Gegentheil vom Bewiesenen sich immer noch als möglich denken lässt, so heißt er eine Probazion (probatio sensu strictiori) oder ein bloßer Beweis; und wenn das Bewiesene gar nur als zufällig erscheint, das Gegentheil jedoch als unwahrscheinlich, so heißt er ein wahrscheinlicher Beweis (argumentatio probabilis). *)

*) Etymologisch betrachtet heißt freilich Beweis so viel als demonstratio und *αποδειξις*. Aber wie selbst

diese Ausdrücke nicht immer im strengen Sinne genommen werden, so auch jener. Darum unterscheidet man auch in subjektiver Hinsicht noch den gemeingültigen Beweis (κατ' αληθειαν, ad veritatem) von dem sondergültigen (κατ' ανθρωπον, ad hominem), der eigentlich nichts beweist. Er heißt daher auch ein Scheinbeweis, desgleichen ein Advokaten- oder Rabulistenbeweis, weil unredliche Sachwalter sich dessen zu bedienen pflegen. Alle Sophismen sind Scheinbeweise, wenn sich jemand dadurch überreden lässt, etwas für wahr oder auch nur für wahrscheinlich zu halten, was es doch an sich nicht ist (§. 189).

§. 206.

Fortsetzung.

Sieht man auf die äußere Gestalt und die sprachliche Darstellung der Beweise, so kann man sie auch noch in einfache (monosyllogistische) und zusammengesetzte (polysyllogistische), in schulgerechte (förmliche) und freie (nichtförmliche), in vollständige (unabgekürzte) und unvollständige (abgekürzte) eintheilen. *)

*) Unter unvollständigen Beweisen versteht man zuweilen auch unzureichende. Sind die Beweise polysyllogistisch, so können sie dann entweder progressiv oder regressiv sein (§. 187).

§. 207.

Regeln des Beweises.

Die Regeln des Schließens sind auch die Grundregeln des Beweisens. Außerdem kann die Logik nur vor den Fehlern warnen, daß man 1. nichts erbettle oder erschleiche (petitio principii, fallacia quaesiti medii); 2. nicht etwas

andres erweise, als aufgegeben war (ignoratio s. mutatio elenchi); 3. nicht das zu Beweisende als Beweisgrund von sich selbst brauche (orbis in demonstrando, diallelus s. δι αλληλων); und endlich 4. nicht von einem Satze zum andern ohne wirklichen Zusammenhang übergehe (saltus in demonstrando). *)

*) Die Abkürzung des Beweises lässt bisweilen eine Lücke zwischen zwei Sätzen, die in Gedanken ausgefüllt werden muß. Dieß nennen Einige den gesetzmäßigen oder erlaubten Sprung (saltus legitimus s. licitus), woraus sich das Gegentheil von selbst versteht (§. 178.). Auch ergiebt sich aus den obigen Regeln, daß man nicht Ungewisses durch Ungewisses, und weder zu wenig noch zu viel beweisen dürfe. Das Erste folgt aus Nr. 1 und 3, das Zweite aus Nr. 2, und das Dritte aus Nr. 4. Wer zu viel beweist, beweist darum nichts — qui nimium probat, nihil probat — weil er einen (fehlerhaften) Sprung macht, indem alsdann aus gewissen Sätzen mehr gefolgert ist, als darin liegt, mithin der Beweis keine Bündigkeit hat (§. 169. Anm.).

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Denklehre.

§. 208.

Elementarlehre und Methodenlehre.

Auch die angewandte Denklehre (§. 113.) ist theils elementarisch, theils methodologisch (§. 115); jenes, wieferne sie die empirischen Bedin=

gungen, unter welchen die Denkgesetze ihre Anwendung finden, in ihrer Beziehung auf das Denkgeschäft zu erwägen, dieses, wieferne sie die Art und Weise zu zeigen hat, auch unter jenen Bedingungen die Erkenntniß zu vervollkommnen.

Erstes Hauptstück.

Angewandte logische Elementarlehre.

§. 209.

Weitere Zerfällung.

Daß das Denkgeschäft durch jene empirischen Bedingungen (§. 208) gewisse Beschränkungen, Hemmungen oder Störungen erleide, und daraus mancherlei Schein und Irrthum hervorgehe, lehrt die Erfahrung selbst zur Genüge. Wir werden also zuvörderst dem Ursprunge der verschiednen Arten des Scheins und Irrthums als logischer Krankheiten nachforschen, und sodann auch die dagegen dienlichen Hülfsmittel als logische Heilmittel aufsuchen müssen. *)

*) Es bleiben also diejenigen Krankheiten des Geistes sowohl als diejenigen Heilmittel, welche nicht logischer Art sind, von dieser Theorie ausgeschlossen, weil dieselbe weder eine medicina corporis noch eine medicina animi, sondern bloß eine medicina mentis s. intellectus sein soll. Die logische Pathologie und Therapie ist daher etwas andres, als die somatische und die psychische, ob sie sich gleich von manchen Seiten berühren.

A. Von den logischen Krankheiten.

§. 210.

Schein und Irrthum.

Sobald von verschiednen Gegenständen einerlei Vorstellungen oder von einerlei Gegenständen verschiedne Vorstellungen in unser Bewusstsein treten, so ist eine Veranlassung zu einerlei Urtheilen gegeben, wenn sie verschieden, und zu verschiednen, wenn sie einerlei sein sollten. Diese Veranlassung zu falschen Urtheilen heißt bloß ein logischer Schein, der sich aber in wirklichen Irrthum verwandelt, wenn wir uns dadurch bestimmen lassen, falsche Urtheile zu fällen, und sie doch für wahre halten.

§. 211.

Arten des Scheins und Irrthums.

Wiewohl der Sinn nicht urtheilt, sondern nur anschaut und empfindet (§. 48), so kann er doch falsche Urtheile veranlassen (täuschen oder betrügen, wie man gewöhnlich sagt, z. B. optischer und akustischer Betrug), wenn in Ansehung des äußern Sinnes gewisse zu demselben gehörige Organe entweder fehlen, oder nicht im natürlich gesunden Zustande, oder nicht in derjenigen Lage sich befinden, wodurch das Wahrzunehmende in das gehörige Verhältniß zum Wahrnehmenden tritt — und wenn in Ansehung des innern Sinnes solche Verändrungen entstehn, welche einen, vielleicht ganz unbemerkten, Einfluß auf unser Urtheil haben, indem dadurch entweder klare und deutliche Vorstellungen sich allmählich verdunkeln und verwirren, oder Vorstellungen des innern

Sinnes die Lebhaftigkeit und Stärke der des äußern erreichen, oder die Empfänglichkeit des Gemüths für das Beobachten und Nachdenken geschwächt, oder endlich das Gemüth überhaupt so verstimmt wird, daß die Gegenstände einen ihrer wahren Beschaffenheit nicht entsprechenden Eindruck auf dasselbe machen. Hieraus entspringt der sinnliche oder ästhetische (in etymologischer Bedeutung) Schein und Irrthum. *)

*) Manche nennen die sinnlichen Irrthümer (errores sensuales) auch Beschleichungsfehler (vitia subreptionis), weil der Verstand sich durch den Sinn gleichsam beschleichen oder überraschen lässt, wenn er, durch Sinnenschein geblendet, falsch urtheilt. Doch kann man auch die folgenden Irrthümer so nennen.

§. 212.

Fortsetzung.

Wenn insonderheit das Gedächtniß, welches Vorstellungen aller Art in uns treu und fest aufbewahren, und die Erinnerungskraft, welche das früher Vorgestellte, wenn es von neuem ins Bewusstsein tritt, wieder anerkennen soll (§. 56. Anm.), diese Geschäfte auf eine so fehlerhafte Weise vollziehn, daß dadurch entweder die Vorstellungen unmittelbar mit einander verwechselt werden, oder wir nicht über einen hinlänglichen Vorrath derselben und mit der erfoderlichen Freiheit gebieten können, um ihre Einerleiheit oder Verschiedenheit und ihre anderweiten Verhältnisse richtig zu beurtheilen: so entspringt daraus leicht eine Menge von Irrthümern, die man unter dem allgemeinen Titel der Gedächtnissfehler befassen kann. *)

*) Gedächtniss-Fehler oder Irrthümer (errores memoriales) im eigentlichen Sinne sind falsche Urtheile, die aus Vergesslichkeit entstehn. Hier nehmen wir aber den Ausdruck im weitern Sinne, so daß er sich auch auf Fälle bezieht, wo man an die Stelle des Vergessenen etwas ganz Andres setzt, z. B. bei Verwechselungen geschichtlicher Thatsachen, Jahrzahlen, Orte, Personen ꝛc.

§. 213.

Fortsetzung.

Wenn die Einbildungskraft, sowohl als wiederholendes (reproduktives) wie auch als schöpferisches (produktives) Vermögen (§. 56. Anm.) zu matt oder zu lebhaft ist, so können dadurch nicht nur die Vorstellungen selbst verfälscht werden, sondern auch bloße Bilder als wirkliche Gegenstände erscheinen. Die aus solchen Blendwerken der Phantasie (Phantasmen) hervorgehenden falschen Urtheile kann man einbilderische oder phantastische Irrthümer nennen.*)

*) Die einbilderischen Irrthümer (errores imaginarii), welche aus einer zu lebhaften Phantasie entspringen, sind natürlich viel häufiger als die, welche aus einer zu matten oder trägen hervorgehn, weil jene störender in das Denkgeschäft eingreift, indem man alsdann dichtet (phantasirt), statt zu denken (zu räsonniren). Daher die vielen Systeme, welche nichts als Hirngespinnste sind. Die Irrthümer der Schwärmer entspringen fast alle aus dieser Quelle, wiewohl sich oft auch Betrug von Seiten Andrer einmischt.

§. 214.

Fortsetzung.

Wie die Vorstellungen überhaupt einander nach

Gleichzeitigkeit, Aufeinanderfolge, Aehnlichkeit und Entgegengesetztheit (Kontrast) erwecken — was man die Gesetze der unwillkürlichen Gedankenverbindung (leges associationis idearum) nennt — so erwecken auch die Zeichen (symbola) das Bezeichnete im Bewusstsein, worauf alle Sprache, und insonderheit die Wortsprache beruht, indem Worte nichts anders als Zeichen für gewisse Vorstellungen sind. Da nun unser Denken ohne sprachliche Bezeichnung sich nicht zur Klarheit und Deutlichkeit erheben kann, die sprachliche Bezeichnung aber oft sehr unvollkommen ist: so kann auch sie durch Nichtverstehn oder Misverstehn eine zahllose Menge von Irrthümern veranlassen, die man daher insgesammt sprachliche oder symbolische nennen kann. *)

*) Die sprachlichen Irrthümer (errores linguistici s. sermocinales) entspringen nicht bloß daraus, daß es so viele Sprachen giebt, die man nicht alle gründlich erlernen kann, sondern auch daraus, daß jede Sprache in gewisser Hinsicht arm und vieldeutig ist, und durch fehlerhaften Gebrauch noch vieldeutiger wird, so daß Mancher zuweilen sogar das Gegentheil von dem sagt, was er sagen will d. h. denkt. Daher fallen auch die Beurtheiler und Ausleger fremder Schriften sehr oft in solche Irrthümer.

§. 215.

Fortsetzung.

Da das Bestrebungsvermögen durch die empirischen Bestimmungen, die es in der Zeitreihe annimmt, die Empfänglichkeit des Gemüths für die Wahrheit schwächen und das natürliche Gleichgewicht der Erkenntnisskräfte aufheben kann: so wird es

ebendadurch eine Quelle vieler Irrthümer, die man pathologische nennen kann. *)

*) Sie gehen nämlich aus ungezügelten Trieben und Neigungen, aus Affekten und Leidenschaften hervor, welche das Auge des Geistes verdunkeln. Daher sagt man alsdann, das Herz besteche oder verderbe den Verstand, oder die Unlauterkeit des ersten erzeuge die Ungesundheit des zweiten. Geht diese Ungesundheit bis zur Verrücktheit, so finden sich fixe Ideen ein, welche selbst nichts anders als beharrliche Irrthümer sind, die man nicht mehr loswerden kann, weil der Geist seine Selbmacht verloren hat. Wenn sich beim Irrthum absichtlicher Betrug ins Spiel mischt, so liegt der Grund des Irrthums auch in einer fehlerhaften Willensbestimmung, obwohl nicht auf Seiten des Irrenden, sondern auf Seiten des Betrügenden. Doch giebt es auch durch sich selbst betrogene Betrüger.

§. 216.

Fortsetzung.

Wiefern auch äußere Umstände, als körperliche Beschaffenheit und was darauf einwirkt (Klima, Nahrungsmittel u. d. g.), Erziehung, gesellige Verhältnisse, Lebensart rc. unser Denken bestimmen, indem uns dadurch oft gewisse Urtheile gleichsam eingeflößt oder aufgedrungen werden, die wir vor angestellter Prüfung als wahr gelten lassen, ungeachtet sie es nicht sind: insoferne können auch jene äußern Umstände mit Recht zu den Quellen des Scheins und Irrthums gezählt werden. Die Irrthümer dieser Art aber kann man Vorurtheile nennen. *)

*) Vorurtheil (praejudicium s. praejudicata opinio) im weitern Sinne ist jedes vor und ohne Prüfung an-

genommene Urtheil; im engern und eigentlichen Sinne aber heißt es so, wenn es falsch, also ein Irrthum ist, weil der, welcher ohne Prüfung urtheilt, allemal in Gefahr ist, zu irren. Ein vorläufiges Urtheil (judicium praevium s. praeliminare) ist aber etwas andres, indem ein solches nur hypothetisch oder als ein problematisches Urtheil zugelassen wird, um es weiter zu prüfen. Uebrigens macht es keinen Unterschied, ob das Vorurtheil ein praejudicium auctoritatis (personae aut multitudinis) oder ein praejudicium temporis (antiquitatis aut novitatis) sei. Denn auch in den beiden letzten Fällen liegt ein gewisses Ansehn zum Grunde, das jemanden zum Urtheilen vor und ohne Prüfung bestimmte.

§. 217.

Letzter Grund des Irrthums.

Dieser liegt in der Beschränktheit der menschlichen Natur überhaupt und des Erkenntnißvermögens insbesondre, welches, wiefern es seine Erkenntnisse in der Form von Urtheilen darstellt, Urtheilskraft heißt. Darum sind alle Irrthümer falsche Urtheile (§. 210) oder Fehler der Urtheilskraft, und diese Fehler entspringen immer zunächst entweder aus natürlicher Schwäche, oder aus Mangel an Uebung, oder aus Mangel an Aufmerksamkeit. *)

*) Man kann also auch sagen: Der Mensch irrt entweder aus Dummheit, wenn er eine natürlich schwache Urtheilskraft hat, oder aus Ungeschicklichkeit im Denken, wenn seine Urtheilskraft nicht geübt genug ist, oder aus Uebereilung und Gedankenlosigkeit, wenn er zerstreut und daher auf den Gegenstand des Urtheils nicht aufmerksam genug ist, mithin urtheilt, bevor die Gründe des Urtheils aufgefunden oder gehörig geprüft sind. Doch kann die Aufmerksamkeit auch allmählich ermatten oder plötzlich unterbrochen

werden. Auch kann man sagen, jeder einzele Irrthum bestehe in einer falschen Anwendung der Gesetze des Verstandes und der Vernunft auf einen gegebnen Fall. Denn in jenen Gesetzen selbst kann nichts Falsches liegen, wohl aber in deren Anwendung, die sich nicht weiter durch Regeln bestimmen lässt, sondern der freien Thätigkeit der Urtheilskraft überlassen werden muß, weil man sonst ins Unendliche fort Regeln geben müsste, dadurch aber die Anwendung derselben erschweren oder gar unmöglich machen würde.

§. 218.

Fortpflanzung des Irrthums.

Der Irrthum pflanzt sich theils durch sich selbst, theils durch Mittheilung fort. Darum ist der ursprüngliche oder Grundirrthum (error principalis, radicalis, originarius — *πρωτον ψευδος*) von den daraus abgeleiteten Irrthümern (errores derivativi — *δευτερα ψευδη*) zu unterscheiden. Diese verhalten sich also zu jenem wie falsche Folgesätze zu einem falschen Grundsatze; und ebendeswegen ist es nöthiger den ursprünglichen Irrthum zu bekämpfen, als die abgeleiteten, weil diese oft (wiewohl nicht immer) mit jenem von selbst wegfallen. Doch lässt sich die Bekämpfung zuweilen leichter mit diesen beginnen, um nach und nach auch jenen als den schwerer zu entdeckenden auszurotten. Denn jener liegt oft sehr tief verborgen.

§. 219.

Schädlichkeit des Irrthums.

An sich ist jeder Irrthum schädlich, weil er dem natürlichen Streben des menschlichen Geistes nach

Erkenntniß der Wahrheit entgegenläuft. Doch sind diejenigen Irrthümer, welche auf die Willensbestimmung und das Handeln einen nachtheiligen Einfluß haben und daher praktische heißen, schädlicher, als die bloß theoretischen oder spekulativen. Da indeß jeder Irrthum, wiefern er wieder andre erzeugen kann, auch in praktischer Hinsicht nachtheilig wirken kann, so sind die theoretischen, besonders als Grundirrthümer, nicht minder zu bekämpfen, als die praktischen. Ueberhaupt gehen die Folgen des Irrthums ins Unendliche und lassen sich daher nie voraus bestimmen. Der scheinbar unschädlichste (oder wie man sagt, unschuldigste) Irrthum kann im höchsten Grade schädlich werden. S. die Religionsgeschichte und die Kriminalakten.

B. Von den logischen Heilmitteln.

§. 220.

Vermeidlichkeit des Irrthums.

Wiewohl das Irren überhaupt (der Irrthum kollektiv genommen) als Folge der menschlichen Beschränktheit (§. 217) menschlich und insofern auch unvermeidlich ist: so ist doch darum nicht das Irren im Besondern (der Irrthum distributiv genommen) unvermeidlich, sondern jeder einzele Irrthum ist durch ein weises und kluges Verfahren im Denken und Urtheilen wohl zu vermeiden. Es muß also auch Mittel gegen den Irrthum (remedia erroris) geben, welche theils vorbeugende (praeservativa) theis heilende (sanativa) im eigentlichen Sinne sein können. *)

*) Die ersten sind allerdings besser als die letzten, weil

sie verhüten, daß nicht aus dem Scheine, der freilich in vielen Fällen ganz unvermeidlich ist, ein Irrthum entstehe. Da aber dieser doch leicht entstehen kann und der Erfahrung zufolge auch oft genug wirklich entsteht, so muß es auch Mittel geben, den Geist wieder davon zu befreien. Diese heißen dann im engern Sinne logische Heilmittel, während jene nur im weitern Sinne so heißen.

§. 221.

Vorbeugungsmittel gegen den Irrthum.

Verhüten läßt sich der Irrthum dadurch, daß man 1. mit den Erkenntnißkräften, deren Gesetzen und Gränzen sich genau bekannt macht, 2. die verschiednen Quellen des Irrthums aufsucht, 3. im Urtheilen vorsichtig ist, also mit Besonnenheit und Ueberlegung urtheilt, und endlich 4. in allen zweifelhaften Fällen seinen Beifall zurückhält. Nur muß diese Zurückhaltung des Beifalls (εποχη) bloß ein logischer, nicht ein transzendentaler Zweifel sein, weil man sich dadurch auch den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit verschließen würde (§. 93 und 95).

§. 222.

Heilmittel gegen den Irrthum.

Ist aber der Irrthum schon vorhanden, so läßt er sich nur dadurch gründlich heilen, daß man den Schein entdeckt und auflöst, woraus er entstanden, d. h. daß man die veranlassende Ursache eines falschen Urtheils aufsucht und ein wahres Urtheil an dessen Stelle setzt. *)

*) Wie soll man aber merken, daß man in einem Irrthume befangen? — Theils durch Vergleichung der

eignen Meinungen mit einander und mit fremden — wobei der sich ergebende Widerstreit auf einen Irrthum in uns oder in Andern hindeutet — theils durch oft wiederholte Prüfung der Gründe unsrer Meinungen — wobei die Urtheilskraft an Stärke gewinnt und man also um so leichter richtig urtheilt. Nur muß man während der Prüfung alles anderweite Interesse, außer dem an der Wahrheit selbst, aufgeben und nicht etwa das Ergebniß der Prüfung schon voraus bestimmen, weil man sich sonst leicht in den alten Irrthümern bestärken oder gar in neue verstricken kann.

§. 223.

Mittel gegen besondre Arten des Irrthums.

Diese Mittel ergeben sich von selbst, sobald man das bisher im Allgemeinen über die Verhütung und Entfernung des Irrthums Gesagte auf die oben (§. 211—216) dargestellten verschiednen Arten des Scheins und Irrthums beziehet und anwendet. Die Hauptsache bleibt aber immer, daß man auf die Quelle des Irrthums in jedem gegebnen Falle zurückgehe, weil sonst keine Radikalkur desselben möglich ist, sondern bloß eine Palliativkur, welche nicht vor Rückfällen sichert.

Zweites Hauptstück.

Angewandte logische Methodenlehre.

---

§. 224.

Weitere Zerfällung.

Wenn die menschliche Erkenntniß überhaupt unter gewissen empirischen Bedingungen befördert oder

vervollkommnet werden soll, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß man theils selbst gewisse Erkenntnisse erwirbt, theils die erworbnen an Andre mittheilt, welches letzte auch wechselseitig geschehen kann. Daher wird dieses Hauptstück sowohl von der Erwerbung als von der Mittheilung der Erkenntnisse methodologisch handeln müssen.

A. Von der Erwerbung der Erkenntnisse.

§. 225.

Die Erfahrung.

Wenn wir irgend etwas mittels unsrer Sinne wahrnehmen (anschauen oder empfinden — §. 48), so machen wir eine Erfahrung, und die Summe dieser Erfahrungen heißt die Erfahrung schlechtweg (εμπειρια, experientia). Auf jenem Wege (der sinnlichen Wahrnehmung) erwerben wir zuerst eine Menge von Erkenntnissen, die also sämmtlich empirisch sind. *)

*) Es wird dieß hier nur faktisch, als aus Erfahrung selbst bekannt, angenommen, um das logisch-methodische Verfahren beim Denken in Ansehung des Empirischen näher zu erwägen. Die ursprünglichen Bedingungen aber, von welchen selbst die Möglichkeit der Erfahrung abhangt, hat die Erkenntnisslehre zu erforschen.

§. 226.

Logischer Charakter der Erfahrung.

Kein Urtheil, welches irgend eine Erfahrung ausspricht, hat an und für sich betrachtet den Cha-

rakter der **Allgemeinheit** und **Nothwendigkeit**. Denn da wir immer nur Einzeles wahrnehmen, so können uns die Sinne auch nur von dem belehren, was ist und geschieht, aber nicht von dem, was überhaupt sein und geschehen muß. Wenn aber die Urtheilskraft bei ihren Urtheilen über Erfahrungsgegenstände nach **Gesetzen** verfährt, so können dadurch die empirischen Erkenntnisse wohl eine gewisse Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhalten.

§. 227.

Logisches Verfahren in Bezug auf Erfahrung.

Sind jene Gesetze schon **gegeben**, so verfährt die Urtheilskraft bloß **subsumirend** und **determinirend**, indem sie nach den Regeln der Syllogistik (§. 160 ff.) das Besondre als enthalten unter dem Allgemeinen denkt und jenes durch dieses bestimmt. Werden aber die Gesetze noch **gesucht**, so verfährt die Urtheilskraft **abstrahirend** und **reflektirend**, indem erst von einzelen Daten allgemeine Regeln abgezogen oder durch Vergleichung des Besondern das Allgemeine gefunden werden soll. Da man nun nicht mit voller Sicherheit vom Besondern aufs Allgemeine schließen kann, (§. 181), so wird man sich hier mit bloßer **Wahrscheinlichkeit** begnügen müssen, die sich aber der Gewißheit in mancherlei Abstufungen nähern kann (§. 87).

§. 228.

Grundregel des Verfahrens.

Es gründet sich nämlich das letztere Verfahren auf die **Voraussetzung**, daß, wo wir eine ge-

wisse Uebereinstimmung in Ansehung vieler Dinge wahrnehmen, eine noch größere Uebereinstimmung, als wir bereits wahrgenommen haben, stattfinden werde. Das Urtheil also: Wo vieles einstimmt, wird auch noch mehres und wohl gar alles einstimmen, ist eine logische Annahme (praesumtio), nach der wir über gegebne Erfahrungsgegenstände reflektiren, um unsern anderweiten Urtheilen über dieselben eine höhere logische Dignität, als sie an sich haben würden, nämlich eine gewisse Allgemeinheit und Nothwendigkeit, zu geben. *)

*) Wir verfahren bei unsern empirischen Urtheilen deshalb nach dieser Annahme, weil wir da, wo Vieles in Einem zusammenstimmt, einen gemeinschaftlichen Grund vermuthen, auf dem das Viele in seiner Zusammenstimmung beruhe und um dessen willen auch wohl noch manches Andre mit dem Vielen zusammenhangen, folglich ebenfalls einstimmen werde. Stimmen z. B. die vielen Körper, die wir bisher auf der Erde wahrgenommen haben, in dem Einen zusammen, daß sie, in die Höhe geworfen, auf die Erde zurückfallen, so vermuthen wir, daß diese Erscheinung in der Anziehungskraft der Erde ihren gemeinschaftlichen Grund habe, und nehmen daher an, daß alle irdischen Körper in diesem Streben nach dem Mittelpunkt der Erde zusammenstimmen werden. Wir halten uns aber zu einer solchen Annahme um so mehr berechtigt, da sie in sich selbst nichts Widersprechendes hat, immer von neuem bestätigt wird, und unsrem nach stetiger Erweiterung strebenden Erkenntnißvermögen volle Befriedigung verspricht.

§. 229.

Das induktive Verfahren.

Wenn Vieles so einstimmt, daß jenes Dinge sind, die unter einem gewissen Geschlechtsbegriffe stehn,

und an ihnen ein gemeinschaftliches (positives oder negatives) Merkmal angetroffen wird: so nimmt man an, daß dieses Merkmal auch an den übrigen unter demselben Begriffe stehenden Dingen, die man noch nicht wahrgenommen, anzutreffen sein werde. Dieses Verfahren heißt das induktive (von inducere, eine Mehrheit von Dingen nach und nach auf- oder anführen) und die dadurch bewirkte Begründung eines Urtheils ein Schluß oder Beweis durch Induktion (§. 181. Anm.). *)

*) Die Form eines solchen Schlusses ist:
A, B, C, D ... sind y (oder nicht-y)
X befasst unter sich A, B, C, D ...
Also sind alle unter X stehenden Dinge y (oder nicht-y).
Es können daher A, B, C, D ... Einzeldinge und X eine Art, oder jene können Arten und dieses eine Gattung sein. Im ersten Falle ist die Induktion individual, im zweiten spezial. Die speziale setzt aber die individuale immer voraus. In beiden Fällen verfährt die Urtheilskraft nach dem Grundsatze (principium inductionis): Was von vielen zu einer Art oder Gattung gehörigen Dingen gilt, gilt auch von den übrigen. Je mehr also im Obersatze aufgezählt wird, desto wahrscheinlicher ist der Schlussatz, wenn im Untersatze richtig subsumirt worden. Aber gewiß im strengen Sinne ist er nie, weil in der Erfahrung die Dinge, die unter X stehen, nicht in ihrer Allheit ergriffen werden können. Die Eintheilung der Induktion in die vollständige (completa) und unvollständige (incompleta) ist also an sich zwar richtig: aber die Erfahrung kennt nur die letztere, weil wenigstens in Zukunft noch mehr unter X stehende Dinge entdeckt werden könnten, an welchen jenes besondre Merkmal nicht anzutreffen wäre, die also eine Ausnahme von der Regel bildeten. Der induktive Schluß giebt daher dem dadurch bewiesenen Urtheile keine strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit, sondern bloß eine verhältnissmäßige

oder vergleichungsweise (universalitas et necessitas relativa s. comparativa).

§. 230.

Das analogische Verfahren.

Wenn Vieles so einstimmt, daß jenes Bestimmungen oder Eigenschaften sind, die einartigen Dingen zukommen: so nimmt man an, daß diese Dinge auch in andern Hinsichten übereinkommen werden, ungeachtet man diese Einstimmung noch nicht wahrgenommen. Dieses Verfahren heißt das analogische (von *αναλογια*, proportio, Aehnlichkeitsverhältniß) und die dadurch bewerkstelligte Begründung eines Urtheils ein Schluß oder Beweis durch Analogie. *)

*) Die Form eines solchen Schlusses ist:

A ist b, c, d, e...
X harmonirt mit A in den Bestimmungen b, c, d,
Also harmonirt X auch damit in Ansehung der Bestimmungen e...

Die Urtheilskraft verfährt dabei nach dem Grundsatze (principium analogiae): Dinge einer gewissen Art, die in mehren Stücken einstimmen, stimmen auch in den übrigen ein. Man schließt also von der theilweisen Aehnlichkeit zweier (oder auch mehrer) Dinge auf ihre gänzliche Aehnlichkeit, indem man einen gemeinschaftlichen Grund ihrer Einstimmung in den bekannten sowohl als den unbekannten Stücken voraussetzt. Daß diese Schlussart nie Gewissheit geben könne, versteht sich von selbst; denn die verglichenen Dinge könnten gerade in einem oder mehren der unbekannten Stücke unähnlich sein. In je mehr bekannten Stücken sie aber zusammenstimmen, desto wahrscheinlicher ist es, daß sich ihre Zusammenstimmung auch auf viele, wo nicht alle unbekannte Stücke erstrecken werde. Immer aber geht ein solcher Schluß nicht auf Gleichheit, sondern bloß auf Aehn-

lichkeit der Dinge, und das geschlossne Urtheil hat auch nur verhältnissmäßige Allgemeinheit und Nothwendigkeit. — Der induktive und der analogische Beweis gehören also zu den wahrscheinlichen Beweisen (§. 205) und was in den empirischen Wissenschaften darauf beruht, kann zwar sehr wahrscheinlich, aber doch nie völlig gewiß sein.

§. 231.

Eigne und fremde Erfahrung.

Die Thatsachen oder Daten, von welchen man bei den induktiven und analogischen Beweisen ausgeht, können entweder durch eigne oder durch fremde Erfahrung gegeben sein, je nachdem die Gegenstände der Erfahrung von uns selbst oder von Andern, die uns ihre Erfahrungen mittheilten, wahrgenommen worden. Jene hat mehr innere Kraft — ist intensiv stärker — diese hat mehr Umfang — ist extensiv stärker. *)

*) Ohne eigne Erfahrung würde man die fremde nicht einmal gehörig benutzen können; weshalb auch nur die eigne Erfahrung klug macht. Aber ohne die fremde bliebe sie doch zu beschränkt.

§. 232.

Die eigne Erfahrung.

Um der eignen Erfahrung möglichste Sicherheit und Ausbreitung zu geben, muß man nicht bei den gemeinen Wahrnehmungen der Erfahrungsgegenstände stehen bleiben, sondern auch mit ihnen allerlei Beobachtungen (observationes) und Versuche (experimenta) anstellen. Bei jenen richtet man seine Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Gegenstand der Erfahrung, um ihn genau kennen zu

lernen, wie er gegeben ist, mithin ohne willkürliche Verändrung desselben; bei diesen aber unterwirft man ihn gewissen Verändrungen, durch die man seine wahre Beschaffenheit noch näher kennen zu lernen hofft. Beide sind mit Sorgfalt anzustellen und ohne vorgefasste Meinung zu benutzen. Auch müssen beide, wo möglich, mit einander verknüpft und öfter wiederholt werden, um diejenigen Irrthümer zu berichtigen, die sich in die ersten Beobachtungen oder Versuche eingeschlichen haben könnten. *)

*) Gegenbeobachtungen d. h. Beobachtungen desselben Gegenstandes aus verschiednen und ganz entgegengesetzten Standpunkten, und Gegenversuche d. h. Versuche in Ansehung desselben Gegenstandes mit Anwendung eines entgegengesetzten Verfahrens (z. B. in der Chemie auf trocknem und nassem, analytischem und synthetischem Wege) sind vorzüglich in jener Hinsicht anzustellen.

§. 233.

Die fremde Erfahrung.

Um von fremder Erfahrung zur Vervollkommnung seiner eignen Erkenntniß Gebrauch zu machen, muß vornämlich das Zeugniß (testimonium) d. h. der Bericht geprüft werden, welchen Andre von dem, was sie wahrgenommen, erstatten, um sich von der Glaubwürdigkeit desselben zu überzeugen. Da sich nun ein solches Zeugniß immer auf etwas Thatsächliches (factum s. res in facto posita) bezieht, so ist zuerst die Wahrscheinlichkeit der Thatsache nach ihrer absoluten und relativen Möglichkeit zu untersuchen, wodurch die innere oder objektive Glaubwürdigkeit des Zeugnisses bestimmt

wird. Sodann ist aber auch der Zeuge selbst, er sei unmittelbar (Augenzeuge) oder mittelbar (Ohrenzeuge), sowohl in Ansehung seiner Tüchtigkeit (dexteritas) als auch in Ansehung seiner Aufrichtigkeit (sinceritas) zu prüfen, um zu beurtheilen, ob er die Wahrheit sagen nicht nur konnte, sondern auch wollte, wodurch die äußere oder subjektive Glaubwürdigkeit des Zeugnisses bestimmt wird. *)

*) Was man um eines Zeugnisses willen für wahr hält, weiß man eigentlich nicht, sondern glaubt es nur. Sind nun Thatsachen (wohin alles gehört, was in Raum und Zeit ist und geschieht, also alles sinnlich Wahrnehmbare) die Gegenstände von Zeugnissen, so entspringt daraus der materiale oder eigentliche Geschichtglaube (fides historica sensu proprio), welcher ein durch Andre vermitteltes, aber ebendarum nie völlig gewisses, sondern bloß (obwohl oft im höchsten, der Gewissheit sehr nahe kommenden Grade) wahrscheinliches empirisches Wissen ist (§. 83). Eine Erzählung, die auf gar keinem bestimmten Zeugnisse beruht, ist bloß eine Sage oder ein Gerücht (fama, rumor) und wird zur Ueberlieferung (traditio), wenn sie sich durch mehre Menschenalter fortpflanzt. Ob sie dann mündlich (als tr. oralis) oder schriftlich (als tr. literalis) fortgepflanzt werde, macht keinen Unterschied. Die älteste Geschichte ist meist dieser Art, darum aber nicht ganz verwerflich. Denn selbst den sogenannten Fabeln oder Mythen liegen oft wirkliche Thatsachen zum Grunde, die nur in das Gewand der Dichtung gekleidet sind.

§. 234.

Das Nachdenken.

Da die Erkenntniß in jeder Hinsicht höchst eingeschränkt bleiben würde, wenn man bei dem stehen

bleiben wollte, was und wie es durch eigne oder fremde Wahrnehmung gegeben worden: so muß zur Erfahrung auch das Nachdenken (meditatio) hinzukommen, welches sich über alles, selbst das von der Erfahrung Unabhängige, erstrecken kann. Es besteht nämlich dasselbe überhaupt oder im weitern Sinne (meditatio sensu latiori) in der absichtlichen Richtung des Denkvermögens auf irgend einen Gegenstand, um sich gründlich über ihn zu belehren. Folgt man dabei ganz seinem eignen Gedankengange, so heißt es ein unmittelbares, folgt man aber einem fremden, ein mittelbares.

§. 235.

Das unmittelbare Nachdenken.

Dieses heißt auch Nachdenken schlechtweg oder im engern Sinne (meditatio sensu strictiori) und muß, wenn es glücklich von statten gehen soll, methodisch oder mit Bewusstsein nach den Regeln des Denkens selbst eingerichtet sein. Der Nachdenkende muß daher, mit Hinsicht auf die in der reinen Methodenlehre bereits aufgestellten Regeln, den Inhalt und Umfang der vorkommenden Begriffe sich gehörig zu verdeutlichen, aus den dadurch gefundnen Erklärungen und Eintheilungen die sich ergebenden Folgerungen abzuleiten, und alle auf den Gegenstand seiner Betrachtung bezüglichen Gedanken so mit einander zu verknüpfen suchen, daß sie ein leicht überschauliches und innig zusammenhangendes Ganze ausmachen. *)

*) Daß man beim Nachdenken sein Gemüth sammeln, die dazu günstigsten Augenblicke benutzen, und bei längern Gedankenreihen einen vorläufigen Entwurf des Gedankenganges machen muß, versteht sich eben

so von selbst, als daß das Darstellen der Gedanken durch Schrift ein gutes äußeres Hülfsmittel des Nachdenkens ist, von dem man aber doch nicht zu häufig Gebrauch machen darf, um nicht das freiere Durchdenken einer Sache im Geiste, welches stets dem Nachdenken mit der Feder in der Hand vorausgehen sollte, zu verlernen.

§. 236.

Das mittelbare Nachdenken.

Dieses kann theils beim Hören (auditio) theils beim Lesen (lectio) stattfinden, indem durch beides die Erkenntniß mannigfach befördert wird. Es ist aber auch beides mit einander gehörig zu verbinden, indem jenes einen tiefern und lebendigern Eindruck macht, als das Lesen, und daher jungen Gemüthern besonders angemessen ist, dieses aber mehr Bedachtsamkeit und eignes Fortdenken gestattet, mithin dem reifern Alter vornämlich zusagt.

§. 237.

Das Hören.

Wer durch Hören seine Erkenntniß vervollkommnen will, muß, damit das Gehörte oder der mündliche Unterricht, den er empfängt, recht erregend auf sein Gemüth einwirke, theils vordenken (wenn er vom Gegenstande bereits eine vorläufige Kenntniß hat), theils mitdenken, theils nachdenken im eigentlichen Sinne. Das Erste geschieht durch Vorbereitung (praeparatio), das Zweite durch Achtgebung (attentio), das Dritte durch Wiederholung (repetitio), mit welcher auch die eigne Prüfung des Gehörten so viel als möglich zu verknüpfen.

§. 238.

Das Lesen.

Da das Lesen eine Art von Unterricht ist, den man schriftlich empfångt, so wird das Denken auch hier in jenen Beziehungen (als vor= mit= und nach=Denken) stattfinden müssen, wenn das Lesen sehr lehrreich sein soll. Doch kann es auch Schriften geben, die kein bedachtsames Lesen und Wiederlesen (lectio stataria), sondern nur ein flüchtiges Ueberlesen (lectio cursoria) oder gar ein bloßes Durchblåttern verdienen, wo man allein bei dem verweilt, was am anziehendsten ist.

§. 239.

Kritik und Hermeneutik.

Beim Lesen mancher, besonders alter und in todten Sprachen geschriebner, Werke ist es nöthig, zuvörderst die angebliche Schrift irgend eines Verfassers in Ansehung ihrer Echtheit sowohl im Ganzen als theilweise zu untersuchen, weil solche Schriften oft untergeschoben und von den Abschreibern sehr verdorben worden sind, sodann aber auch den wahren Sinn der Worte des Verfassers sorgfåltig auszumitteln, weil jener Sinn oft sehr verborgen sein kann. Die erste Aufgabe sucht die Kritik, die zweite die Hermeneutik zu lösen. *)

*) Die Hermeneutik oder Exegetik (von ἑρμηνευειν, εξηγεισθαι, interpretari) ist also Auslegungskunst, die Kritik (von κρινειν, judicare) Beurtheilungskunst. Das Beurtheilen wird aber hier im engern Sinne auf die Bestimmung der Echtheit einer Schrift im Ganzen oder theilweise bezogen. Es ist also nicht von Sachkritik, sondern von

Schrift- und Wortkritik die Rede. Doch sind beide oft verbunden. Eben so unterstützen sich Kritik und Hermeneutik gegenseitig, obgleich die Auslegung einer Schrift unsicher bleibt, so lange deren Text nicht kritisch berichtigt ist.

§. 240.

Die Kritik.

Wenn die Kritik sich mit Beurtheilung der Echtheit einer Schrift im Ganzen und nach deren Haupttheilen beschäftigt, wo sie höhere oder innere Kritik heißt: so hat sie den Inhalt und Charakter einer Schrift mit demjenigen zu vergleichen, was von dem angeblichen Verfasser derselben und seinem Zeitalter aus anderweiten Nachrichten oder aus unbezweifelt echten Schriften desselben bekannt ist. Wenn aber die Kritik einzele Sätze und Ausdrücke prüft, um dem Texte seine ursprüngliche Beschaffenheit wiederzugeben, wo sie die niedere oder äußere Kritik heißt: so hat sie vornehmlich die verschiednen Abschriften einer Schrift, die davon gemachten frühern Uebersetzungen und die Anführungen andrer Schriftsteller mit einander zu vergleichen, wo aber diese Hülfsmittel nicht ausreichen, zu wahrscheinlichen Vermuthungen (conjecturae criticae) ihre Zuflucht zu nehmen. *)

*) Die höhere Kritik beurtheilt die Authentie, die niedere die Integrität einer Schrift. Jene verfährt historisch-kritisch, diese grammatisch-kritisch. Doch unterstützt oft eine die andre. Vergl.:

Joh. Clerici ars critica. A. 4. Amsterd. 1712. 3 Bde. 8. (Neuere Ausg. 1730).

Morel, élémens de critique. Paris, 1766. 8.

Sam. Sim. Witte vom Begriffe der Kritik. Rostock, 1795. 4.

Chsti. Dan. Beckii obss. critico-exegett.

1. de altioris criseos natura et ratione, 2. de finibus interpretationis locorum et criseos subtilioris regundis. Leipz. 1795. 4.

Pope's essay on criticism, und *Home's* elements of criticism — beziehn sich auf die ästhetische oder Geschmackskritik.

§. 241.

Die Hermeneutik.

Da die Hermeneutik zeigen soll, wie man die Gedanken eines Schriftstellers aus den von ihm wirklich gebrauchten Worten als Zeichen derselben herauszufinden und darzustellen habe: so muß sie dabei von dem Grundsatze der Auslegung (principium interpretationis) ausgehn, daß der Sinn einer jeden Rede, selbst wenn sie zweideutig abgefasst wäre, nach der wahren Absicht des Schriftstellers nur ein einziger sei. Um nun diesen Sinn zu erforschen, muß der Ausleger theils den Sprachgebrauch, sowohl den allgemeinen als den besonderen und einzelen (usus loquendi generalis, specialis et individualis), theils den Zusammenhang der Rede, sowohl den nächsten als den entfernten (contextus proximus et remotus), theils die Stellenähnlichkeit, sowohl in Sachen als in Worten (parallelismus realis et verbalis), theils endlich alle die Umstände und Verhältnisse, unter welchen eine Schrift entstand (externa scripturae), mithin auch Veranlassung und Zweck der Schrift zu Rathe ziehn. *)

*) Hierin besteht der Charakter der gelehrten oder wissenschaftlichen Auslegung, welche also sprachlich und geschichtlich verfährt (interpretatio doctrinalis s. grammatico-historica), indem sie nach den Sprachgesetzen gleichsam erzählt, was der

Verfasser einer Schrift dachte und was sein Gemüth bewegte, als er schrieb. Eine moralisch-religiose Auslegung aber kennt wenigstens die Logik nicht, ob man gleich Niemanden wehren kann, von gewissen Schriften für sich oder Andre einen den höhern Bedürfnissen der Menschheit entsprechenden Gebrauch zu machen. Vergl.:

Pet. Dan. Huetii de interpretatione libb. IV. Paris, 1661. 4. Stade, 1680. 8.

Joach. Ehrenfr. Pfeifferi elementa hermeneuticae universalis. Jena, 1743. 8.

Geo. Frdr. Meier's Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Halle, 1756. 8.

Chsti. Dan. Beckii commentatt. de interpretatione veterum scriptorum et monumentorum ad sensum veri et pulcri excitandum acuendumque recte instituenda. Leipz. 1790 u. 1791. 4. Auch vergl. Dess. vorhin angeführte Obss. critico-exegett. — Die Werke über die Kritik und Hermeneutik besondrer Arten von Schriften (z. B. heiliger Schriften, der Gesetze) können hier nicht angeführt werden, ob sie gleich zum Theil auch ganz allgemeine Vorschriften enthalten.

§. 242.

Anderweite Leseregeln.

Wer demnach eine Schrift methodisch lesen will, muß vorher den Sinn derselben rein aufzufassen (nicht nach seinen eignen An- und Absichten zu bequemen oder zu akkommodiren) suchen, eh' er sich ein Urtheil darüber anmaßt, dann aber das Gelesene nicht bloß dem Gedächtnisse einprägen, sondern auch mit dem Verstande verarbeiten. Auch soll man ohne vorläufige Bekanntschaft mit den Anfangsgründen einer Wissenschaft nicht größere und ausführlichere Werke darüber lesen, die vorzüglichsten und wichtigsten Werke, soweit man vor der Lesung Kenntniß davon haben kann, auswählen, und, um

der Einseitigkeit vorzubeugen, die bessern Schriften aller Parteien möglichst mit einander vergleichen. *)

*) Diese Methodik des Lesens bezieht sich natürlich bloß auf die statarische Lektüre (§. 238), da die kursorische sich weniger an Regeln bindet. Ob, was und wie viel man dabei aus der Schrift ausziehen (exzerpiren) soll, lässt sich im Allgemeinen nicht bestimmen, da dieß von den Absichten des einzelen Lesers abhangt. Daß die Geschmacksbildung über der Verstandesbidung nicht zu vernachlässigen, ist gewiß. Die Logik kann aber nicht bestimmen, wie man zu jenem Zwecke ästhetische Schriften d. h. Werke der Dichtkunst und Beredtsamkeit lesen solle. Auch hangt die Geschmacksbildung nicht bloß vom Lesen solcher Schriften ab.

B. Von der Mittheilung der Erkenntnisse.

§. 243.

Doppelte Mittheilungsart.

Wieferne die Erkenntnissmittheilung absichtlich und durch Regeln bestimmbar ist, lässt sie sich in die einseitige und die wechselseitige eintheilen. Jene kann man Unterricht (διδαξις, institutio) diese Unterredung (διαλεξις, collocutio) nennen, wiewohl auch die Unterredung unterrichtend sein kann und soll.

§. 244.

Der Unterricht.

Dieser mag mündlich oder schriftlich ertheilt werden, so kommt es dabei hauptsächlich auf die Lehrart (methodus didactica) an. Diese besteht nämlich in der Art und Weise, wie jemand seine

Erkenntnisse Andern mittheilt, folglich in der Form des Vortrags, bei der man sowohl auf das Innere, die Anordnung und Verknüpfung der Gedanken, als auf das Aeußere, die Einkleidung und Darstellung derselben sehen kann. *)

*) Der mündliche und der schriftliche Unterricht sind mehr ästhetisch als logisch unterschieden, weshalb dieser Unterschied hier nicht in Betrachtung kommt. Das Wort Vortrag wird zwar oft mehr auf das Aeußere als das Innere bezogen; soll aber ein Vortrag durchaus gut sein, so muß er es auch innerlich sein.

§. 245.

Auflösender und zusammensetzender Vortrag.

Wie die Methode der Gedankenbehandlung überhaupt auflösend, rück- oder aufwärts schreitend (analytisch oder regressiv) und zusammensetzend, vor- oder niederwärts schreitend (synthetisch oder progressiv) sein kann (§. 191): so kann es auch die Methode der Gedankenmittheilung, die Lehrart oder der Vortrag sein, indem man dabei entweder vom Bedingten oder vom Bedingenden anhebt. Da jenes leichter zu erkennen, als dieses, so ist die erste Lehrart fasslicher, ob sie gleich nur auf einzele Lehrsätze, nicht auf ganze Wissenschaften anwendbar ist, indem diese synthetisch fortschreiten müssen.

§. 246.

Schulmäßiger und volksmäßiger Vortrag.

Wenn man bei der Mittheilung seiner Erkenntnisse besondre Rücksicht auf die zu unterrichtenden

Personen und deren Zwecke nimmt, so kann man auch den schulmäßigen, gelehrten oder wissenschaftlichen (scholastischen, szientifischen, systematischen) und den volksmäßigen (popularen) Vortrag unterscheiden. Bei jener Lehrart befolgt man die strengste logische Ordnung, sucht die möglichste Vollständigkeit und Genauigkeit zu erreichen, und bedient sich auch der Kunstworte (termini technici) zur angemessensten Bezeichnung seiner Gedanken, weil der Vortrag für solche bestimmt ist, welche die Wissenschaften selbst gründlich erlernen wollen. Bei dieser Lehrart hingegen folgt man einem leichtern und freiern Gedankengange, hebt das Anziehendere und Faßlichere heraus, und hält sich mehr an den kunstlosen Redebrauch, weil der Vortrag für solche bestimmt ist, welche von wissenschaftlichen Erkenntnissen nur für das Leben Gebrauch machen wollen. *)

*) Wer nicht für die Schule, für Gelehrte von Profession, sondern für die Welt, für bloße Liebhaber (Dilettanten), oder auch für das Volk, wieferne man darunter einen ungebildeten Menschenhaufen versteht, etwas vorträgt, muß natürlich um der Gemeinbrauchbarkeit und Gemeinverständlichkeit willen manches mit Stillschweigen übergehn, andres bloß andeuten, noch andres dagegen desto ausführlicher behandeln. Wie man daher dort leicht in gelehrte Pedanterei und trockne Kürze verfällt, so hier in gelehrte oder vielmehr ungelehrte Galanterie und wässrige Breite. Uebrigens heißt die erste Lehrart auch die akroamatische oder esoterische, und die zweite die exoterische, von dem Gebrauche den die alten Philosophen davon für die verschiednen Arten ihrer Zuhörer (Esoteriker und Exoteriker) machten. Die sogenannte demonstrative, mathematische oder geometrische Methode ist keine andre als die gelehrte oder wissenschaftliche, mit besondrer Hinsicht auf die Mathematik. Daß in vielen Lehrbüchern die-

ser Wissenschaft die einzelen Sätze unter besondern Titeln aufgeführt werden (§. 159. Anm.), ist etwas Außerwesentliches, dessen Nachahmung in andern Wissenschaften, besonders in der Philosophie, weiter keinen Vortheil gewährt, als daß man dadurch für Nichtkenner den Schein der mathematischen Evidenz hervorbringt.

§. 247.

Anderweite Arten des Vortrags.

In Ansehung der äußern Form kann der Vortrag entweder abgebrochen (fragmentarisch, aphoristisch, rhapsodisch) oder stetig, zusammenhangend (kontinuirlich, kohärirend) — unbildlich (direkt) oder bildlich, räthselhaft (indirekt, parabolisch, änigmatisch) — einsprachig (monologisch) oder zwiesprachig (dialogisch) sein. Wieferne dabei Fragen und Antworten wechseln, heißt der Vortrag überhaupt erotematisch, insonderheit aber katechetisch oder sokratisch, wieferne die Fragen so eingerichtet sind, daß sie als Erregungsmittel auf den Geist des Gefragten wirken und dieser aus sich selbst zu entwickeln scheint, was ihm der Fragende mittheilen wollte. *)

*) Beim erotematischen Vortrage nimmt der Unterricht die Form der Unterredung an (§. 243). Den Unterricht, wo nur einer redet und die Uebrigen bloß zuhören, nennen Manche auch akroamatisch, wo also dieß Wort eine andre Bedeutung hat als vorhin. Ein schriftlicher Vortrag in Briefform heißt epistolarisch, ein Vortrag in förmlichen Schlüssen syllogistisch, in Tabellen oder logischen Tafeln tabellarisch. Ein unordentlicher, verworrener, schnell von einem Gegenstande zum andern übergehender Vortrag heißt tumultuarisch und desultorisch. Erlaubt man sich nur hin und wieder eine

kleine Aus- oder Abschweifung (Digression) vom Hauptgegenstande, so heißt der Vortrag abschweifend (digressiv)

§. 248.

Die Unterredung.

Wenn die Unterredung als wechselseitige Gedankenmittheilung ein Mittel zur Vervollkommnung der Erkenntniß sein soll, so muß sie als gemeinschaftliche Erforschung der Wahrheit, mithin so geführt werden, daß die Geister sich gegenseitig zur lebendigsten Thätigkeit auf- und anregen. Da es nun dabei nicht an Reibung fehlen kann, wodurch die Urtheile der sich Unterredenden in einen Gegensatz treten, so entsteht dadurch ein Gedanken- Verstandes- oder Vernunftstreit (pugna intellectualis s. logica). *)

*) Es ist natürlich hier nur vom äußern Gedankenstreite die Rede; denn der innere kann nur beim eignen Nachdenken stattfinden, ist aber vielleicht noch häufiger als jener. Denn jeder Zweifel, der uns aufstößt, deutet schon auf einen innern Zwiespalt oder Streit der Gedanken hin.

§. 249.

Der Gedankenstreit.

Soll ein solcher Streit — er habe nun die Gestalt eines vertraulichen Gesprächs (colloquium familiare) oder eines öffentlichen und feierlichen Meinungskampfes (disputatio solemnis) — vernunftmäßig geführt werden: so muß er 1. zum Zwecke haben, Einhelligkeit der Urtheile durch den wechselseitigen Widerstand derselben hervorzubringen, und 2. diesen Zweck dergestalt zu er-

reichen suchen, daß man die Behauptungen des Gegners nicht bloß bestreitet, sondern auch, wenn und wieferne sie falsch sind, durch allgemeingültige Gründe widerlegt, indem beim Streiten nur auf diesem Wege der Irrthum entfernt und die Wahrheit entdeckt werden kann. *)

*) Zum Schweigen kann man den Gegner wohl bringen, wenn man dessen Schwächen benutzt und ex concessis gegen ihn disputirt. Dieß ist aber nur eine scheinbare Widerlegung (ad hominem), keine wirkliche (ad veritatem). Vergl. §. 205. Anm.

§. 250.

Anderweite Streitregeln.

Man bestimme ferner möglichst genau den Streitpunkt (status controversiae) und weiche nicht davon ab (*μεταβασις εις αλλο γενος*) — vermeide unnützen Wortstreit (*λογομαχια*) und Streit über Dinge, die nicht auszumachen oder des Streitens nicht werth sind (de lana caprina) — suche sich über die Grundsätze, aus welchen der Streit geführt werden soll, zu vereinigen, weil sonst der Streit zu nichts führt (contra principia negantem disputari non potest) — prüfe die Beweise des Gegners nicht bloß in formaler, sondern auch in materialer Hinsicht, und suche ihn auf die Quelle seines Irrthums aufmerksam zu machen — halte die Widerlegung eines Beweises nicht für eine Widerlegung des Satzes, noch weniger für einen Beweis der eignen Meinung — und streite überhaupt auf eine anständige, des Menschen würdige Weise, damit sich nicht die Leidenschaft entzünde, welche das Licht des Verstandes verdunkelt, folglich die Erkenntniß der Wahrheit verhindert. *)

*) Wird syllogistisch gestritten, wie bei öffentlichen Disputazionen zu geschehen pflegt, so ist es ungereimt, den Schlußsatz des Gegners anzugreifen, da derselbe eine bloße Folgerung aus den Vordersätzen ist. Erst muß der Obersatz, dann der Untersatz geprüft werden. Ist aber die Form des Schlusses fehlerhaft, so wird der ganze Schluß als unstatthaft zurückgegeben. Figurirte Schlüsse zu brauchen, ist an sich nicht unerlaubt, da sie auch richtig sein können. Doch ist es besser, sich derselben zu enthalten und in der gewöhnlichen oder ordentlichen Schlussform zu argumentiren, weil die Schlussfiguren leicht zu Sophistereien gemisbraucht werden können. S. §. 160 ff. besonders §. 186.

Dritter Theil.

Erkenntnisslehre.

Einleitung.

§. 251.

Begriff.

Die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsers Geistes in Ansehung des Erkennens (des synthetischen oder materialen Denkens) heißt eine Erkenntnisslehre (§. 108). Wieferne sie dabei über das Physische oder Empirische (das a posteriori zur Erkenntniß Gegebne) sich erhebt und das Ursprüngliche oder Transzendentale (das in der Erkenntniß a priori Bestimmte) zu erforschen sucht, heißt sie auch Metaphysik. *)

*) Daß die Alten nur eine Physik, aber keine Metaphysik kannten, daß der letzte Name bloß zufällig aus einer späterhin beliebten Anordnung der aristotelischen Schriften (*τα φυσικα* und *τα μετα τα φυσικα — βιβλια*) entstanden, und daß ebendadurch der Begriff der Metaphysik sehr schwankend geworden, lehrt die Geschichte der Philosophie. S. des Verf. Gesch. der Philos. alter Zeit, S. 236. und die daselbst angeführten Schriften. Die Erklärungen: Metaphysik ist eine Wissenschaft von den allgemeinsten Gesetzen der Natur — von den höchsten Vernunftwahrheiten — von den letzten Gründen der Dinge — von den ersten und

allgemeinsten Begriffen und Grundsätzen, u. s. f. — unterscheiden kaum den Theil vom Ganzen der Philosophie. Der Idee nach soll sie aber nichts anders sein, als eine transzendentale Erkenntnisslehre, d. h. eine Wissenschaft von den ursprünglichen Gesetzen, Bedingungen oder Formen der menschlichen Erkenntniß. In Frankreich hat man sie auch neuerlich Ideologie genannt.

§. 252.

Eintheilung.

Werden jene Gesetze an und für sich oder in ihrer ursprünglichen Bestimmtheit allein erwogen, so giebt dieß die reine Erkenntnisslehre, welche auch als eine Lehre von den Dingen überhaupt (ontologia) betrachtet werden kann, weil sie Begriffe und Grundsätze aufstellen muß, welche die Erkenntnissgegenstände im Allgemeinen betreffen. Werden aber ebendieselben beziehungsweise oder in ihrer Anwendung auf die in der Erfahrung zur Erkenntniß gegebnen Dinge erwogen, so entspringt daraus die angewandte Erkenntnisslehre (§. 110), welche auch metaphysische Naturwissenschaft oder schlechtweg Naturphilosophie heißt. *)

*) Die Ontologie ist also nur der erste Theil der Metaphysik, nicht aber die erste Philosophie schlechtweg (§. 12). Die kantische Eintheilung der Metaphysik in eine Met. der Natur und eine Met. der Sitten ist unstatthaft und gründet sich bloß auf den schwankenden Begriff, den man mit dem Worte Metaphysik verband. Da die Metaphysik der Neuern an die Stelle der Physik der Alten getreten, welche der Philosophie gewöhnlich drei Theile, Logik, Physik und Ethik, gaben: so ist sie bloß eine spekulative Wissenschaft und hat nichts mit sittlichen Vorschriften zu schaffen. Ob es auch eine natürliche oder sogenannte Menschenverstands-Metaphysik gebe, ist eine

Frage, die sich verschiedentlich beantworten lässt. Hier aber haben wir es nur mit einer streng wissenschaftlichen Methaphysik zu thun, die freilich eine künstlichere Gestaltung fodert.

§. 253.

Literatur.

Die auf die Metaphysik im Ganzen bezüglichen Schriften sind theils einleitend a), theils abhandelnd, von welchen letzteren einige diese Wissenschaft in Verbindung mit der Logik b), andre allein c) abhandeln, theils endlich literarisch-historisch d). Die Schriften aber, welche sich nur auf einzele Theile der Metaphysik (Ontologie, Kosmologie rc.) beziehn, werden in der Folge jedem dieser Theile vorausgeschickt werden.

a) Hieher gehören:

Merian, discours sur la métaphysique. Berl. 1775. 8.

Joh. Nik. Tetens, Gedanken über einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow, 1760. 8.

Mos. Mendelssohn's Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften. N. A. Berl. 1786. 8. Geschrieben zur Beantwortung einer von der Akad. der Wiss. zu Berlin für 1763 aufgegebnen Preisfrage, auf welche sich auch bezieht: Imm. Kant's Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. In Dess. vermischten Schriften, B. 2. S. 1. ff.

Chsti. Gttli. Seydlitz, progr. de causis dissensionum in rebus metaphysicis. Leipz. 1792. 4. Contin. ibid. eod.

Chsti. Gottfr. Schütz's Einleitung in die spekulative Philosophie oder Metaphysik. Lemgo, 1775. 8.

Imm. Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten

können. Riga, 1783. 8. Auch vergl. Deff. oben (§. 14. Anm.) angeführte Dissertazionen, besonders die zweite: De mundi etc., deren 5. Abschn. handelt de methodo circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis.

Karl Leonh. Reinhold's systematische Darstellung aller bisher möglichen Systeme der Metaphysik. In Wieland's deutsch. Merk. 1794. St. 1. S. 3 ff. und St. 3. S. 235 ff. — Deff. systematische Darstellung der Fundamente der künftigen und der bisherigen Metaphysik. In Deff. Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse. B. 2. S. 73 ff.

Joh. Frdr. Abel's Plan einer systematischen Metaphysik. Stuttg. 1787. 8.

Frdr. Edu. Beneke's neue Grundlegung zur Metaphysik. Berlin, 1822. 8.

F. Bérard, doctrine des rapports du physique et du moral, pour servir de fondement à la physiologie dite intellectuelle et à la métaphysique. Paris, 1823. 8.

Aug. Wilh. Rehberg, über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion. Berl. 1787. 8.

Jac. Lagerström, diss. de causis, cur in invidiam adducta sit metaphysica. Åbo, 1787. 4.

b) Diese sind bereits oben (§. 114. Anm. c) angezeigt.

c) Dahin gehören:

Aristotelis metaphysicorum libb. XIV. Außer Deff. Werken auch besonders, theils allein: Cum commentariis Thomae Aquinatis. Vened. 1502. Fol., theils zugleich mit der Physik: Cum commentario et dialogo Jac. Fabri per Henr. Stephanum. Par. 1504. 4. Engl. mit Anmerkk. u. Zuss. von Th Taylor. Lond. 1801. 4. Deutsch (nur das 1. Buch) von Geo. Gust. Fülleborn, in Deff. Beiträgen zur Gesch. der Philos. St. 2. Nr. 1.

Leibnitii metaphysica. Im 2. Th. seiner von Dütens herausgegebnen Werke. S. §. 10. Anm. e.

Benedicti de Spinoza cogitata metaphysica, als Anhang zu Deff. Darstellung der cartesianischen principia philosophiae. Im 1. Th. seiner von Paulus herausgegebnen Werke. S. §. 10. Anm. e.

Chsti. Wolff's vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Frankf. u. Leipz. 1720. 8. A. 6. 1736. und öfter. — Dess. Anmerkk. darüber. Frankf. a. M. 1724. 8. A. 3. 1733.

Geo. Bern. Bülffingeri dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus. Tübing. 1725. 4. N. A. 1768.

Joh. Pet. Reuschii systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum [d. h. der leibnitz-wolfischen Schule]. Jena, 1735. 8.

Sam. Chsti. Hollmanni philosophia prima, quae vulgo metaphysica dicitur. Gött. 1747. 8.

Franc. Hutchesoni synopsis metaphysicae. A. 3. Glasgow, 1749. 8.

Alex. Gttli. Baumgartenii metaphysica. A. 3. Halle, 1763. 8. Deutsch, ebend. 1766. 8.

Geo. Frdr. Meier's Metaphysik. Halle, 1756. ff. 8 Thle. 4.

Chsti. Aug. Crusius's Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wieferne sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Leipz. 1745. 8. A. 3. 1766. 8.

Joa. Geo. Daries elementa metaphysices. A. 2. Jena, 1744. 8. Verbess. 1753.

Joh. Aug. Eberhard's kurzer Abriß der Metaphysik, mit Rücksicht auf den gegenwärtigen (damaligen) Zustand der Philosophie. Halle, 1794. 8.

Karl Chsti. Ehrh. Schmid's Grundriß der Metaphysik. Altenb. 1799. 8.

Imm Kant's Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt, 1821. 8. (Dess. Metaphysik, nach des Verfassers Handschrift bearb. und herausgeg. von G. B. Jäsche. Königsb. 1802. 8. ist bis jetzt noch nicht erschienen, ob sie gleich in Heinlius's Bücherlexicon N. A. 1812. Th. 2. S. 549. so aufgeführt ist). — Dess. kritische Schriften s. oben (§. 14. Anm.)

Joh. Frdr. Herbart's Hauptpunkte der Metaphysik. Gött. 1808. 8.

Wilh. Traug. Krug's Erkenntnißlehre oder Metaphysik. Königsb. 1808. 8. A. 2. 1820. (Auch als 2. Th. des Syst. der theoret. Philos.).

Chsti. Wilh. Snell's erste Grundlinien zur Metaphysik. A. 2. Gießen, 1810. 8.

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der Metaphysik. Halle, 1817. 8.

Frdr. Edu. Beneke's Erkenntnisslehre nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft. Jena, 1820. 8.

Jak. Frdr. Fries, System der Metaphysik. Heidelb. 1824. 8.

Grundsätze der analytischen Philosophie in metaphysischen Versuchen. Lpz. 1827. 8.

Gambihler's Versuch einer gedrängten Darstellung der Metaphysik der absoluten Vernunftideen. Würzb. 1827. 8.

Troxler's Naturlehre des menschlichen Erkennens oder Metaphysik. Arau, 1828. 8.

Les élémens d'idéologie, par *Destut Tracy*. Paris, 1801—1804. 2 Bde. 8. (Ideologie heißt hier so viel als Metaphysik nach §. 251. Anm.

J. S. Vogel's Ideen zu einer Metaphysik des Menschenverstandes. Nürnb. 1801. 8.

Karl Leonh. Reinhold, das menschliche Erkenntnissvermögen aus dem Gesichtspunkte des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhangs zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen. Kiel, 1816. 8.

d) In diese Klasse gehören:

Jac. Thomasii historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est. Vor Dess. Erotemata metaphysices. Leipz. 1705. 8.

Sam. Fr. Buchneri historia metaphysices. Wittenb. 1723. 8.

Karl Batteux's Geschichte der Meinungen der Philosophen von den ersten Grundursachen der Dinge. A. d. Franz. (von Joh. Jak. Engel). A. 2. Leipz. 1792. 8.

Theod. Aug. Suabedissen's Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß von Plato bis auf Kant. Marburg, 1808. 8. (Gekrönte Preisschrift).

Schwab's, Reinhold's und Abicht's Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht? Berl. 1796. 8. — Das Accessit erhielt noch folgende Schrift:

Dan. Jenisch über den Grund und Werth der Entdeckungen Kant's in der Metaphysik, Moral und Aesthestik. Berl. 1796. 8. — Auch vergl. in dieser Beziehung:

Aug. Ludw. Hülsen's Prüfung der (von der Akad. d. Wiss. zu Berlin für 1791 ausgesetzten) Preisfrage: Welche Fortschritte ꝛc. Altona, 1796. 8.

Imm. Kant über die Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte ꝛc. Herausg. von Frdr. Theod. Rink. Königsb. 1804. 8.

Eberstein's Gesch. der Logik und Metaphysik ꝛc. s. oben (§. 114. Anm. e).

Erster Abschnitt.

Reine Erkenntnisslehre.

---

§. 254.

Literatur dieses Abschnitts.

Da dieser Abschnitt der Erkenntnisslehre unter den Titeln einer ersten Philosophie, Ontologie, Architektonik u. s. w. in besondern Schriften abgehandelt worden, so sind hier vorerst, außer den im vorhergehenden §. angeführten allgemeinen Werken, noch folgende zu vergleichen:

Ch. Wolfii philosophia prima s. ontologia. Frankf. u. Leipz. 1730. 4.

Sam. Ch. Hollmanni philosophia prima. Gött. 1747. 8.

Joh. Heinr. Lambert's Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniß. Riga, 1771. 2 Bde. 8.

Condillac, essai sur l'origine des connoissances humaines. Amsterdam, 1746. 2 Bde. 12. Deutsch von Hissmann. Leipzig, 1780. 8.

von Irwing, Versuch über den Ursprung der Erkenntniß der Wahrheit und der Wissenschaften. Berlin, 1781. 8.

Laurentie, traité de l'origine et de la certitude des connaissances humaines. Paris, 1826. 8. (Führt auch den Titel einer Introduction à la Philosophie).

Chsti. Gli. Selle's Urbegriffe von der Beschaffenheit und dem Endzwecke der Natur. Berl. 1776. 8.

Aug. Wilh. Rehberg über das Wesen und die Einschränkung der Kräfte. Leipz. 1799. 8.

§. 255.

Erkenntniß als Thatsache.

Daß wir erkennen oder irgend eine Erkenntniß als ein inneres Besitzthum unsers Geistes betrachten, ist eine unmittelbar gewisse Thatsache des Bewußtseins. Kraft dieser Thatsache setzen wir nicht bloß uns selbst als erkennende Wesen, gleichsam als Erkenntnißträger (subjecta cognitionis), sondern auch andre Dinge als erkannte oder erkennbare Gegenstände (objecta cognitionis). Wir beziehen also unsre Vorstellungen auf irgend etwas von diesen Vorstellungen Verschiednes, auf etwas,

das mehr als bloße Vorstellung sein, und dem die Vorstellungen als Abbilder entsprechen sollen — mit einem Worte, auf etwas Reales, während wir die Vorstellung als solche bloß als etwas Ideales betrachten.

§. 256.

Grundsatz der Erkenntniß.

Soll demnach die Erkenntniß mehr als ein bloß subjektives Spiel von Vorstellungen sein, soll sie objektive Bedeutung und Gültigkeit haben, so müssen wir als obersten Grundsatz der menschlichen Erkenntniß (principium summum cognitionis humanae) den Satz anerkennen: Es giebt etwas Reales, dem unsre Vorstellungen entsprechen und das durch diese Vorstellungen erkannt werden kann. Beweisen aber lässt sich ebendarum dieser Satz nicht — denn ein solcher Beweis könnte nur durch eine anderweite Erkenntniß, von welcher dasselbe gälte, vermittelt werden — sondern er ist schon in, mit und durch die ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens bewährt, welche die Grundlehre bereits als die Urthatsache des Bewusstseins und als den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens anerkannt hat (§. 31—39). Man kann daher auch der Erkenntniß nur insoferne Realität beilegen, als man den Gegenständen der Erkenntniß selbst Realität zugesteht. Realität ist folglich ebensowohl der Grundbegriff der Erkenntnisslehre, als das Hauptprädikament (categoria primaria) der Erkenntnissgegenstände. *)

*) Da wir leeren Einbildungen, als bloßen Vorstellun-

gen, nicht den Rang und Werth wirklicher Erkenntnisse zugestehn uud uns auch im Leben, wenn wir vernünftig handeln wollen, nur nach diesen richten: so beweist dieß wenigstens so viel, daß wir den obigen Grundsatz faktisch und praktisch anerkennen. Es kann ihn daher auch niemand theoretisch verwerfen, ohne mit sich selbst in Zwiespalt zu gerathen. — Uebrigens werden hier, wie in der ganzen Erkenntnisslehre, die Ausdrücke Prädikament und Kategorie nicht im logischen Sinne für Prädikat überhaupt genommen, sondern in dem schon früher angedeuteten metaphysischen Sinne (§. 117. Anm.).

§. 257.

Erkenntniß als Produkt.

Die Erkenntniß ist demnach zu betrachten als das gemeinschaftliche Produkt zweier in ursprünglicher Aufeinanderbeziehung stehender Faktoren, des Objektes und des Subjektes der Erkenntniß; und jene Beziehung muß als ein Verhältniß gedacht werden, vermöge dessen jeder in unsern Erkenntnisskreis fallende Gegenstand nach der eigenthümlichen Thätigkeitsart unsers Geistes aufgefasst und so das Reale in ein Ideales als ein treues Abbild von jenem verwandelt werden kann. Dieses Verhältniß lässt sich daher auch als eine ursprüngliche oder vorher (a priori) bestimmte Uebereinstimmung (harmonia praestabilita) denken, indem wir uns dadurch auf eine für uns selbst unbegreifliche Weise gewisser Bestimmungen in uns (Vorstellungen) bewusst werden, welche den Bestimmungen gewisser Dinge, die ganz unabhängig von uns dazusein scheinen, dergestalt entsprechen, daß wir diese Dinge nach jenen Vorstellungen nicht nur zu beurtheilen, sondern auch zu behandeln vermögen. *)

*) Wenn man die von Leibniz aufgestellte Idee einer prästabilirten Harmonie in diesem Sinne nimmt, so ist wohl dagegen vernünftiger Weise nichts einzuwenden. Sie ist dann im Grunde einerlei mit der ursprünglichen Verknüpfung des Seins und des Wissens, welche wir früherhin die transzendentale Synthese genannt haben (§. 32). Will man dieselbe nicht zugeben, so bleibt nichts übrig, als sich entweder dem Realismus (§. 36) oder dem Idealismus (§. 37) in die Arme zu werfen, die doch beide einseitig und völlig transzendent sind. Ebendarum nennen wir unser System transzendentalen Synthetismus (§. 38). Die dort angeführten Schriften sind also auch hier zu vergleichen.

§. 258.

Gehalt und Gestalt der Erkenntniß.

Wenn die Erkenntniß ein gemeinschaftliches Produkt zweier Faktoren ist, so müssen sich auch zwei Hauptbestandtheile derselben (elementa cognitionis) unterscheiden lassen, nämlich ihr Gehalt oder Stoff (materia) und ihre Gestalt (forma). Das materiale Element ist gegeben durch den Gegenstand, welcher erkannt wird, das formale aber geht aus der Selbthätigkeit des erkennenden Wesens hervor. Denn da dieses nicht anders erkennen kann, als es seiner ursprünglichen Handlungsweise (der Urform des Ichs) gemäß ist, so muß es, indem es einen Gegenstand auffaßt und in sich abbildet, jeden ihm dargebotnen Erkenntnißstoff nach seiner eigenthümlichen Thätigkeitsart gestalten und dadurch eben die Erkenntniß in sich erzeugen. Das Ich verhält sich daher beim Erkennen weder bloß leidend (rezeptiv), noch bloß thätig (spontan), ob es gleich bei der fortgesetzten Bearbeitung seiner Erkenntnisse und

insonderheit bei der wissenschaftlichen Gestaltung derselben immer mehr Selbthätigkeit entwickeln kann.

§. 259.

Erkanntes und Nichterkanntes.

Sobald ein Ding erkannt, ist es nicht mehr als Ding an (und für) sich (ens per se), sondern blos als ein erscheinendes Ding (ens apparens — phaenomenon) zu betrachten. Denn es ist nunmehr in unsern Erkenntnißkreis getreten, ist ein bestimmter Erkenntnißgegenstand geworden, und hat als solcher unsrer Erkenntnißweise sich unterwerfen, mithin eine Form in und für uns annehmen müssen, die ihm an und für sich nicht zukommen, wenigstens von uns nicht ohne willkürliche Anmaßung beigelegt werden kann. Dagegen können wir mit Hinsicht auf den obigen Grundsatz (§. 256) und aus demselben weiter folgernd sagen: Alles, was an einem realen Dinge, wiefern es erscheint, nach unsrer ursprünglichen Handlungsweise mit Nothwendigkeit vorgestellt wird, muß ihm als Erkenntnißgegenstande zukommen, und kann daher auch in Urtheilen von ihm allgemeingültig ausgesagt oder prädizirt werden. *)

*) Ding an sich bedeutet ein von uns und unsrer Erkenntnißart völlig unabhängiges Ding, also ein Ding, wiefern es kein Gegenstand der Erkenntniß für uns ist, mit einem Worte: Ein Nicht-Objekt = X. Darum ist es aber kein Unding = 0, sondern nur ein uns unbekanntes Ding. Es heißt daher auch, wiefern es nicht erscheint, sondern bloß gedacht wird, ein Gedankending (noumenon), und zwar in negativer Bedeutung, weil es sich positiv nicht bestimmen lässt. Der

Begriff eines solchen Dinges ist also für die Erkenntnißlehre ein **Gränzbegriff**, indem dadurch die Erkenntniß begränzt, d. h. angedeutet wird, es sei für uns keine Erkenntniß der Dinge an sich möglich. Der Grund dieser Unmöglichkeit liegt aber darin, daß niemand aus sich selbst und seiner Erkenntnißform herausgehen kann, um zu bestimmen, was und wieviel von seiner Art, die Dinge vorzustellen und nach diesen Vorstellungen über sie zu urtheilen, denselben an und für sich, oder als Nichtgegenstände betrachtet, zukomme. Sagen wir also von den Dingen, daß sie uns **affiziren** oder **einen Eindruck auf uns machen** und uns dadurch einen gewissen **Stoff zur Erkenntniß darbieten**: so ist dieß immer nur von ihnen als Gegenständen zu verstehn, und bezeichnet also auch nur das (übrigens unerklärbare) **Verhältniß**, in welchem sie als vorstellbare und erkennbare Dinge zu uns stehen (§. 257).

§. 260.

Erkenntnißvermögen.

Das Ich ist das Erkennende, welches sich selbst ein **Erkenntnißvermögen** (facultas cognoscendi) als die innere Bedingung oder Quelle der Erkenntniß zuschreibt. Die Gesetze dieses Vermögens zu erforschen, ist die Hauptaufgabe der Erkenntnißlehre, und sie kann nur dadurch gelöst werden, daß das Erkennende über sich selbst philosophirt, mithin von den einzelen Gegenständen der Erkenntniß wegsieht und auf seine eigne Thätigkeit in Erzeugung der Erkenntniß hinsieht.

§. 261.

Erkenntnißstufen oder Kreise des Erkenntnißvermögens.

Da unser Geist in verschiednen Stufen oder Kreisen thätig ist, so wird sich auch das Erkennt-

nißvermögen in verschiednen Potenzen oder Sphären äußern, so daß es theils als Sinn (in der sensualen Sphäre) theils als Verstand (in der intellektualen Sphäre) theils als Vernunft (in der razionalen Sphäre) wirksam ist (§. 56). Indem wir nun zur Erforschung der Erkenntnißgesetze das Erkenntnißvermögen selbst gleichsam zerlegen, so zerfällt uns sofort die reine Erkenntnißlehre in drei Hauptstücke oder in eine dreifache Analytik, nämlich des Sinnes, des Verstandes und der Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Analytik des Sinnes.

---

§. 262.

Erklärungen.

Wieferne wir etwas Gegebnes unmittelbar auffassen, so daß die Vorstellung mit dem Gegenstande selbst zusammenzufallen scheint, heißt die Vorstellung Wahrnehmung, auch Anschauung oder Empfindung, je nachdem im Bewußtsein das Objective oder das Subjektive mehr hervortritt, während uns der Gegenstand affizirt. Das Vermögen, zufolge einer solchen Erregung etwas vorzustellen, heißt der Sinn, und zwar der äußere, wieferne die Erregung von außen, der innere, wieferne sie von innen kommt, so wie auch die Organe, welche dieser Thätigkeit des Ichs entsprechen, Sinne oder Sinneswerkzeuge heißen (§. 48). Das mittels

der Erregung Dargebotne ist also der Stoff der sinnlichen Vorstellung, die Art und Weise seiner Auffassung und Gestaltung aber die Form derselben, welche daher auch Anschauungs- Empfindungs- Wahrnehmungs- oder Sinnesform genannt werden mag (§. 258).

§. 263.

Vorstellung in Raum und Zeit.

Wir sind dem Bewusstsein zufolge genöthigt, das äußerlich Gegebne als befindlich im Raume, d. h. als ein Mannigfaltiges neben einander, das innerlich Gegebne als befindlich in der Zeit, d. h. als ein Mannigfaltiges nach einander vorzustellen. Wieferne wir aber jenes theils als fortdauernd theils als sich verändernd wahrnehmen, insoferne stellen wir es als befindlich in Raum und Zeit zugleich vor, so daß, was neben einander beharret, auch nach und nach aus einem Zustand in den andern übergeht.

§. 264.

Vorstellung des Raumes und der Zeit.

Wir sind dem Bewusstsein zufolge ferner genöthigt, uns den Raum selbst als eine unendliche Ausdehnung nach allen Richtungen hin (in die Länge, Breite und Tiefe oder Höhe), mithin als die Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen neben einander, die Zeit selbst aber als eine unendliche Ausdehnung nach einer Richtung hin (in die Länge), folglich als die Einheit eines unendlichen Mannigfaltigen nach einander vorzustellen. In dieser Vorstellung sondern wir also

Raum und Zeit ab von den Dingen in ihnen, ob wir gleich die Dinge als wirkliche Erkenntniß-gegenstände nie von Raum und Zeit losreißen oder außerhalb des Raums und der Zeit versetzen können. *)

*) Deswegen betrachten wir Raum und Zeit als allgemeine Behälter der Dinge und stellen sie bildlich vor, jenen als eine Kugel, diese als eine Linie. Wie aber beide keinen bestimmten Mittelpunkt haben, wenn wir nicht willkürlich uns selbst und den gegenwärtigen Augenblick als solche in Gedanken fixiren wollen: so hat auch jene Kugel keinen Umkreis und diese Linie keine Endpunkte. Darum sagten die Scholastiker ganz recht: Spatium et tempus est unum, continuum et infinitum. Die Stetigkeit (continuitas) des Raums und der Zeit erhellet insonderheit daraus, daß wir nur willkürlich gewisse Abschnitte in beiden machen oder Theile unterscheiden, aber sie nicht von den übrigen Theilen oder dem Ganzen trennen können.

§. 265.

Was ist Raum und Zeit?

Da Raum und Zeit weder wirkliche Dinge sein können — weil sie selbst nichts wirken, sondern nur die Dinge in ihnen, und weil sie dann in einen andern Raum und eine andre Zeit versetzt werden müßten, von welchen dasselbe gälte — noch Eigenschaften solcher Dinge — weil wir sie nicht, gleich andern Eigenschaften, mit den Dingen selbst in Gedanken aufheben können — noch bloße Verhältnißbegriffe — weil räumliche und zeitliche Verhältnisse immer schon die Vorstellung von Raum und Zeit voraussetzen, und diese Vorstellung übrig bleibt, wenn wir auch die Dinge, die in solchen Verhältnissen stehn, aus Raum und Zeit hin-

wegdenken — noch auch bloße Erdichtungen — weil sie sich jedem menschlichen Bewusstsein mit unabweislicher Nothwendigkeit aufdringen: so müssen sie ursprüngliche Schemate alles sinnlich Vorstellbaren sein, in welchen sich die allgemeine und nothwendige Anschauungs- und Empfindungsform unsers Geistes selbst abbildet. Da es nämlich Gesetz der Wahrnehmung ist, alles äußerlich und innerlich Gegebne als ein Mannigfaltiges neben oder nach einander vorzustellen (§. 263): so verknüpft unser Geist eben dieses einzele, getrennte und begränzte Mannigfaltige neben und nach einander in einem einzigen, stetigen und unendlichen Mannigfaltigen neben und nach einander. *)

*) Man kann also sagen: Der Raum ist das Grundbild alles äußerlich, die Zeit das Grundbild alles innerlich Wahrnehmbaren. Weil aber das Aeußere nach und nach aufgefasst und ebendadurch der innere Zustand des Wahrnehmenden verändert wird, so ist die Zeit auch zugleich das Grundbild des äußerlich Wahrnehmbaren. Diese Grundbilder objektiviren sich dann wieder für uns, indem wir geneigt sind, das, was ursprünglich nur subjektive Bedingung der Möglichkeit unsrer Wahrnehmung ist, auf die wahrgenommenen Dinge selbst überzutragen und es als eine objektive Bedingung der Möglichkeit ihres Daseins zu betrachten. Darum sagen wir: Die Dinge sind in Raum und Zeit, statt: Wir nehmen sie wahr als Mannigfaltige neben und nach einander. Ebendarum sind Raum und Zeit in transzendentaler Beziehung freilich bloß ideal, aber in empirischer Hinsicht doch real, weil und wieferne wir alle Erfahrungsgegenstände als räumliche und zeitliche Dinge wahrnehmen. Als Grundbilder vorgestellt, sind Raum und Zeit selbst Anschauungen (nicht Begriffe, die wir erst hinterher von ihnen bilden können), aber reine (a priori bestimmte), allgemeine und nothwendige, während die Anschauungen von den Dingen in Raum und Zeit em-

pirische (a posteriori bestimmte), besondre und zufällige sind. Ebendarum gilt das, was in der reinen Mathematik von den in jenen Grundbildern konstruirten Größen (Zahlen und Figuren) und deren Verhältnissen gelehrt wird, allgemein und nothwendig von den empirischen Größen, welche die angewandte (physische uud technische) Mathematik betrachtet.

§. 266.

Prädikamente der Sinnlichkeit.

Wie zahlreich und verschieden auch die sinnlichen Merkmale der Dinge sein mögen, wenn wir auf die erfahrungsmäßige Beschaffenheit der Gegenstände unsrer Erkenntniß sehn, so ergeben sich doch aus den bisher betrachteten Grundbildern drei sinnliche Grundmerkmale, welche man auch die Prädikamente oder Kategorien der Sinnlichkeit nennen kann, nämlich

1. das Merkmal der Räumlichkeit, welches wir auf alles unter der Form des Nebeneinanderseins Wahrgenommene beziehn;

2. das Merkmal der Zeitlichkeit, welches wir auf alles unter der Form des Nacheinanderseins Wahrgenommene beziehn; und

3. das Merkmal der räumlichen Zeitlichkeit oder zeitlichen Räumlichkeit, welches wir auf alles unter der Form des Neben- und Nacheinanderseins Wahrgenommene beziehn. *)

*) Diese drei sinnlichen Prädikamente, welche sich zu einander verhalten, wie These, Antithese und Synthese, schließen sich also an das Hauptprädikament der Realität (§. 256) dergestalt an, daß das Reale oder das Seiende, sinnlich vorgestellt, durch das erste Merkmal als etwas Räumliches (als Dinge, die neben einander sind), durch das zweite als etwas

Zeitliches (als Dinge, die nach einander sind), und durch das dritte als etwas Räumliches und Zeitliches zugleich (als Dinge, die neben und nach einander sind) vorgestellt wird.

§. 267.

Anderweite sinnliche Merkmale.

Wie dem Raume selbst (§. 264), so legen wir auch jedem räumlichen Dinge oder jedem Körper drei Dimensionen (Richtungen, nach welchen hin er ausgemessen werden kann) bei, nämlich Länge (longitudo), Breite (latitudo) und Tiefe oder Höhe (profunditas s. altitudo), welche zusammen die Dicke eines Körpers (crassitudo) ausmachen. Das Zeitliche aber, als solches, hat gleich der Zeit selbst nur eine Dimension, welche Länge heißt; weshalb wir nur in der unendlichen Zeitlinie Vergangenheit (praeteritum), Gegenwart (praesens) und Zukunft (futurum) als Theile derselben von unbestimmbarer Größe unterscheiden; wiewohl die Gegenwart, streng genommen, bloß ein Punkt (gleichsam ein Augenblick — instans temporis momentum) ist, welcher Vergangenheit und Zukunft begränzt, also die Zeitlinie in zwei große Hälften scheidet, deren eine von vorn (a parte ante) die andre von hinten (a parte post) unendlich ist. Relative Räume und Zeiten sind demnach Theile des absoluten Raums und der absoluten Zeit. Beide aber können sowohl als leer (vacua) wie auch als erfüllt (plena) gedacht werden. Dieses sind sie, wenn Dinge als Gegenstände möglicher Wahrnehmung in ihnen anzutreffen. Solche Dinge sind irgendwo (alicubi) und irgendwann (aliquando), nehmen also ein

einen bestimmten Theil des Raums als ihren Ort (locus) und einen bestimmten Theil der Zeit als ihre Dauer (duratio), sind folglich auch ausgedehnt sowohl räumlich (Ausdehnung im eigentlichen oder engern Sinne — extensio) als zeitlich (Vordehnung — protensio), und beweglich, indem sie nach und nach ihr Verhältniß zu einander im Raume (ihre Stellung oder Lage — situs) verändern können. Bewegung (motus) ist also zeitliche Verändrung des räumlichen Verhältnisses, wodurch die Dinge auch in örtlichen Gegensatz (oppositio localis) treten können. *)

*) Die Merkmale der Entfernung (distantia), der Angränzung oder Berührung (confinitas s. contiguitas), der Nähe (propinquitas), der Weite (longinquitas), des Zwischenraums (intervallum spatiale), der Zwischenzeit (intervallum temporale), des Zeitumlaufs oder Zeitraums (periodus), des Zeiteinschnitts (epocha), des Zugleichseins (simultaneitas), der Aufeinanderfolge (successio), des Vorhergehens (prius — Priorität), des Nachfolgens (posterius — Posteriorität) u. s. w. ergeben sich hieraus von selbst. Man kann sie zum Unterschiede von den sinnlichen Grundmerkmalen oder Prädikamenten (§. 266), aus welchen sie erst abgeleitet sind, sinnliche Postprädikamente oder Prädikabilien (categoremata) nennen. Daß sie den Dingen nicht an sich, sondern nur als Erscheinungen zukommen, erhellet aus §. 259.

Zweites Hauptstück.

Analytik des Verstandes.

---

§. 268.

Erklärungen.

Wieferne wir die sinnlich vorgestellten Gegenstände mittelbar auffassen, so daß die Vorstellung sich von ihrem Gegenstande abzulösen scheint und der Vorstellende einen höhern Standpunkt einnimmt, auf welchem er eine Menge von Einzeldingen übersieht oder zusammenfasst, heißt die Vorstellung ein Begriff oder Gedanke, das Vermögen aber, Begriffe zu bilden oder zu denken, Verstand (§. 51). Von der logischen Seite — in Bezug auf das bloße, analytische oder formale Denken — hat es schon die Denklehre erwogen. Also hat es die Erkenntnisslehre nun von der metaphysischen Seite — in Bezug auf das synthetische oder materiale Denken — zu betrachten (§. 108). Der Stoff desselben sind die Anschauungen und Empfindungen des Sinnes; die Art und Weise ihrer Zusammenfassung und anderweiten Gestaltung ist dessen Form, welche daher auch die Begriffs- oder Verstandesform genannt werden mag (§. 258).

§. 269.

Die Verstandesthätigkeit im Erkennen.

Indem der Verstand das ihm gegebne Mannigfaltige neben und nach einander (die räumlichen und zeitlichen Einzeldinge) durchgeht, findet er in demselben gewisse Merkmale, die er nicht

nur von einander absondern, sondern auch wieder zu einer höhern Einheit verbinden kann, um daraus Begriffe zu bilden. Wenn er nun solche Begriffe wieder auf Gegenstände bezieht und diese dadurch in feste Gränzen einschließt, mithin als bestimmte Gegenstände von einander unterscheidet, so erkennt er dieselben, und die höhere Einheit, welche dadurch jenes Mannigfaltige erhält, heißt die synthetische oder objektive Verstandeseinheit, zum Unterschiede von einer bloß subjektiven Verknüpfung der Vorstellungen, durch welche die Analyse schon vorhandner Begriffe zu Stande kommt, welche mithin eine bereits vorhergegangene Synthese voraussetzt, und daher die analytische oder subjektive Verstandeseinheit genannt werden kann.

§. 270.

Begriffe und Urtheile des Verstandes.

Der Verstand, welcher Begriffe bildet, bildet auch durch Verknüpfung der Begriffe Urtheile, da Denken und Urtheilen verwandte Geistesthätigkeiten sind (§. 124). Die Erkenntnisse des Verstandes können daher theils als Begriffe theils als Urtheile betrachtet werden. Alle Begriffe und Urtheile sind aber entweder transzendental oder empirisch, je nachdem ihr Inhalt durch die Verstandesthätigkeit selbst in ihrer ursprünglichen Gesetzmäßigkeit (a priori) oder durch die Wahrnehmung (a posteriori) bestimmt ist. Die reine Erkenntnisslehre hat es daher als Analytik des Verstandes vorzugsweise mit der ersten Art von Begriffen und Urtheilen zu thun.

A. Von den transzendentalen Begriffen.

§. 271.

Prädikamente des Verstandes.

Diejenigen transzendentalen Begriffe, welche nichts anders ausdrücken, als die ursprüngliche Denkform selbst, abgesondert von dem Stoffe, mit welchem sie im gemeinen Bewusstsein zu empirischen Begriffen von wirklichen Gegenständen verschmolzen ist, heißen die Ur= oder Stammbegriffe des Verstandes, und können beim Urtheilen über die Erkenntnissgegenstände auch als allgemeine und nothwendige Merkmale auf dieselben bezogen oder von diesen Objekten als Urtheilssubjekten prädizirt werden. Darum heißen sie auch Prädikamente oder Kategorien des Verstandes. *)

*) Wenn schlechtweg von Prädikamenten oder Kategorien die Rede, meint man gewöhnlich diese. Daß sie aber diesen Namen nicht ausschließlich, sondern nur vorzugsweise (κατ᾽ ἐξοχην) führen können, erhellet aus §. 259 und 266. Auch vergl. §. 117.

§. 272.

Auffindung derselben.

Um diese Begriffe zu finden, dürfen wir nur auf die aus der Denklehre schon bekannten Urtheilsformen zurücksehn. Denn da Denken und Urtheilen so verwandt sind (§. 270), so muß sich in der Urtheilsform auch die Denkform abspiegeln; und wenn ein gegebnes Urtheil, in welcher Form es auch gebildet sei, objektive Gültigkeit oder eine wahrhafte Beziehung auf wirkliche Erkenntnissgegenstände

haben soll, so muß es seinem wesentlichen Charakter nach (der eben durch seine Form bestimmt ist) irgend einen Begriff ausdrücken, der auch als allgemeines und nothwendiges Merkmal auf jene Gegenstände beziehbar ist, folglich ein Prädikament des Verstandes.

§. 273.

Quantitäts-Prädikamente.

Wieferne das individuale Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt als Objekt durch den Begriff der Einheit (unitas) bestimmt werden. Ein als Einheit gedachter Gegenstand heißt ein Einzelding (individuum). Wieferne das partikulare oder plurative Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt als Objekt durch den Begriff der Vielheit (pluritas s. multitudo) bestimmt werden. Ein als Vielheit gedachter Gegenstand heißt ein zusammengesetztes Ding (compositum i. e. constans e pluribus scil. partibus). Wieferne das universale Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt als Objekt durch den Begriff der Allheit (universitas s. omnitudo) bestimmt werden. Ein als Allheit gedachter Gegenstand heißt ein Ganzes (totum i. e. unum e multis constans). Vergl. §. 149. *)

*) Das dritte Quantitäts-Prädikament verhält sich also zu den beiden ersten, wie die Synthese zur These und Antithese, beruht aber doch auf einem eigenthümlichen Denkakte. Denn das bloße Hinzudenken der Einheit zur Vielheit gäbe nur eine größere Vielheit, wenn nicht die Vielheit selbst als durch Einheit bestimmt d. h. als Ganzheit (totalitas) gedacht würde. Im Begriffe eines Ganzen sind daher alle

drei Kategorien der Quantität als Merkmale enthalten. Dieselbe Bemerkung gilt auch für die übrigen Klassen der Prädikamente.

§. 274.

Qualitäts-Prädikamente.

Wieferne das bejahende Urtheil objektiv gültig sein soll, muß in dessen Subjekt etwas gesetzt sein, mithin dieses selbst als Objekt durch den Begriff des Gesetztseins (positio) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt schlechtweg ein Ding in realer Bedeutung (ens reale). Wieferne das verneinende Urtheil objektiv gültig sein soll, muß in dessen Subjekt etwas aufgehoben d. h. nicht gesetzt sein, mithin dieses selbst als Objekt durch den Begriff des Nichtgesetztseins (negatio) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt ein Unding in realer Bedeutung (nonens reale). Wieferne das beschränkende Urtheil objektiv gültig sein soll, muß in dessen Subjekt etwas theils gesetzt theils aufgehoben d. h. mit einer gewissen Beschränkung gesetzt sein, mithin dieses selbst als Objekt durch den Begriff des Beschränktseins (limitatio) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt ein beschränktes Ding (ens limitatum) in derselben Bedeutung. Vergl. §. 150. a. *)

*) Richtiger würden jene drei Qualitäts-Prädikamente wohl durch die Ausdrücke bezeichnet: Gesetztheit (positivitas), Nichtgesetztheit oder Aufgehobenheit (negativitas), Beschränktheit (limitativitas). Wenigstens sind die lateinischen Ausdrücke: positio, negatio, limitatio, nicht recht schicklich, da sie eigentlich den Akt des Setzens u. s. w. andeuten.

§. 275.

Relazions-Prädikamente.

Wieferne das kategorische Urtheil objektiv gültig sein soll, muß zwischen den Urtheilselementen ein solches Verhältniß stattfinden, daß das eine mit dem andern und dieses in jenem bestehe, mithin sie selbst als Objekte durch den Begriff der Beständlichkeit (substantialitas) bestimmt werden. Von zwei nach diesem Begriffe gedachten Gegenständen heißt der eine ein für sich bestehendes Ding (ens subsistens s. substantia), der andre ein ihm anhangendes oder zufallendes Ding (ens inhaerens s. accidens). Wieferne das hypothetische Urtheil objektiv gültig sein soll, muß zwischen den Urtheilselementen ein solches Verhältniß stattfinden, daß das eine das Sein des andern bedinge und das Sein von diesem durch jenes bedingt werde, mithin sie selbst als Objekte durch den Begriff der Ursachlichkeit (causalitas) bestimmt werden. Von zwei nach diesem Begriffe gedachten Gegenständen heißt der eine ein wirkendes Ding oder eine Ursache (ens efficiens s. causa), der andre ein gewirktes Ding oder eine Wirkung (ens effectum s. effectus). Wieferne das disjunktive Urtheil objektiv gültig sein soll, muß zwischen den Urtheilselementen ein solches Verhältniß stattfinden, daß sie als Ganzes und Theile einander gegenseitig bedingen, mithin sie selbst als Objekte durch den Begriff der Gemeinschaftlichkeit (communio s. commercium) bestimmt werden. Gegenstände nach diesem Begriffe gedacht heißen wechselwirkende Dinge (entia mutuo in se agentia). Vergl. §. 150. b. *)

*) Da diese Prädikamente das Verhältniß der Erkenntnissgegenstände zu einander betreffen und da bei jedem Verhältnisse ein Bezognes (relatum) und ein Mitbezognes (correlatum) vorkommen muß, so sind sie eigentlich Doppelbegriffe und heißen vollständig so: Beständlichkeit (subsistentia) und Anhängigkeit (inhaerentia), Ursachlichkeit (causalitas) und Abhängigkeit (dependentia), wechselseitiges Thun und Leiden (multua activitas et passivitas).

§. 276.

Modalitäts-Prädikamente.

Wieferne das problematische Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen stehn, daß es erkannt werden könne, mithin es selbst als Objekt durch den Begriff der Möglichkeit (possibilitas) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt ein mögliches Ding (ens possibile). Wieferne das assertorische Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen stehn, daß es in der That (actu) erkannt werde, mithin es selbst als Objekt durch den Begriff der Wirklichkeit (actualitas) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt ein wirkliches Ding (ens actuale s. existens). Wieferne das apodiktische Urtheil objektiv gültig sein soll, muß dessen Subjekt in einem solchen Verhältnisse zum Erkenntnissvermögen stehn, daß es anerkannt werden müsse, mithin es selbst als Objekt durch den Begriff der Nothwendigkeit (necessitas) bestimmt werden. Ein so gedachter Gegenstand heißt ein nothwendiges Ding (ens necessarium). Vergl. §. 151. *)

*) Da diese Prädikamente auch ein Verhältniß, nämlich das der erkennbaren Dinge zum Erkennenden, betreffen, so sind sie ebenfalls Doppelbegriffe und heißen vollständig so: Möglichkeit (possibilitas) und Unmöglichkeit (impossibilitas), Dasein (existentia) und Nichtsein (nonexistentia), Nothwendigkeit (necessitas) und Zufälligkeit (contingentia). Diese Doppelbegriffe bilden aber einen Gegensatz, so daß der eine den andern aufhebt, während die Doppelbegriffe der Relazion sich dergestalt auf einander beziehn, daß beide zugleich gesetzt werden müssen.

§. 277.

Mathematische und dynamische Prädikamente.

Da sich die Prädikamente der Quantität und Qualität auf das Anschauliche und Empfindbare an den Erkenntnissgegenständen beziehn und dieses sich durch Zahl und Maß, also mathematisch, bestimmen lässt: so können sie auch mathematische Prädikamente genannt werden. Die der Relazion und Modalität hingegen kann man dynamische nennen, weil sie sich auf das Sein der Dinge als Substanzen und Akzidenzen, Ursachen und Wirkungen u. s. w. beziehn, welches nicht erkennbar wäre, wenn es sich nicht durch wirksame Kräfte, also dynamisch, ankündigte. Uebrigens sind alle diese Begriffe nichts anders als Bestimmungen, die aus der ursprünglichen Denkform unsers Geistes hervorgehn und darin allein ihre Beglaubigung finden. Denn wir können die Erkenntnissgegenstände in quantitativer, qualitativer, relativer und modaler Hinsicht nicht anders als so bestimmen, und müssen daher diese ursprünglich subjektiven Bestimmungen auf die Gegenstände als objektive Bestimmungen derselben beziehn. Ob und wieferne sie auch den Dingen

an sich zukommen, würde sich nur beantworten lassen, wenn es möglich wäre, etwas zu erkennen, was für uns kein Gegenstand (§. 259). *)

*) Ueber die aristotelisch-scholastische Kategorientafel, welche 10 Prädikamente (substantia, quantitas, qualitas, relatio, ubi, quando, situs, habitus, actio, passio) und 5 Postprädikamente (oppositum, prius, simul, posterius, motus) enthält, vergl. Sal. Maimon's Kategorien des Aristoteles. Berl. 1794. 8. Ueber die kantische Kategorientafel, welche 12 Prädikamente aufstellt und zwar systematischer als jene, aber auch weder ganz richtig noch ganz vollständig ist, da sie nur die Verstandeskategorien enthält und unter diese die Urkategorie mischt, vergl. Imm. Kant's Kritik der reinen Vernunft, S. 106 ff. Ausg. 3. Richtiger und vollständiger dürfte folgende Tafel sein:

I. Urkategorie oder Grundprädikament — Realität (Sein überhaupt).

II. Sinneskategorien oder sensuale Prädikamente:
   1. Räumlichkeit (im Raume sein).
   2. Zeitlichkeit (in der Zeit sein).
   3. Raum-Zeitlichkeit (in R. und Z. sein).

III. Verstandeskategorien oder intellektuale Prädikamente:
   1. der Quantität,
      a. Einheit (eins sein).
      b. Vielheit (vieles sein).
      c. Allheit (alles sein).
   2. der Qualität,
      a. Positivität (gesetzt sein d. h. sein mit einer gewissen Qualität, eine solche haben).
      b. Negativität (nicht gesetzt sein d. h. sein ohne eine gewisse Qualität, sie nicht haben).
      c. Limitativität (beschränkt sein d. h. eine Qualität nur in einem gewissen Grade haben, so daß das Positive durch das damit verbundne Negative zum Theile wieder aufgehoben).

3. der Relazion,
   a. Beständlichkeit (für sich bestehend oder anhangend, Substanz oder Akzidenz sein).
   b. Ursachlichkeit (wirkend oder gewirkt, Ursache oder Wirkung sein).
   c. Gemeinschaftlichkeit (wechselseitig thuend und leidend sein).
4. der Modalität,
   a. Möglichkeit (möglich oder unmöglich sein).
   b. Wirklichkeit (wirklich oder nicht wirklich sein).
   c. Nothwendigkeit (nothwendig oder zufällig sein).

§. 278.

Reine und versinnlichte Prädikamente.

So lange die Verstandeskategorien außer Verbindung mit den Sinneskategorien gedacht werden, heißen sie reine Prädikamente, sind aber in dieser Reinheit auf keinen Erfahrungsgegenstand anwendbar, da solche Gegenstände nur als räumliche und zeitliche Dinge gegeben sind. Sie müssen also mit den Sinneskategorien in Verbindung treten, und heißen dann versinnlichte oder schematisirte Prädikamente, indem sie durch diese Verbindung gleichsam eine sinnliche Hülle oder Gestalt (σχημα, habitus, figura) bekommen. Daher kann man auch diese Versinnlichung der reinen Verstandesbegriffe den Schematismus des Verstandes nennen, obwohl die Einbildungskraft die eigentliche Quelle aller Begriffsversinnlichung ist, indem sie Bilder erzeugt, welche das anschaulich machen, was im Begriffe gedacht wird. Doch wirkt sie hier nicht als ein empirisches (durch Erfahrung befruchtetes und von derselben ihre Bilder entlehnendes) sondern als ein ursprüng-

lich bildendes, mithin **transzendentales** Vermögen. *)

*) Daß der Gebrauch der Verstandeskategorien durch jene Versinnlichung auf Erfahrungsgegenstände beschränkt werde, ist für sich klar. Dieser Gebrauch heißt daher der **immanente**, welchem der **transzendente** entgegensteht, wo man die reinen Verstandesbegriffe auf übersinnliche, also jenseit der Erfahrung liegende Dinge bezieht (z. B. wenn man sich rein geistige Wesen als Substanzen mit gewissen Kräften oder als Ursachen von gewissen Wirkungen denkt). Ob ein solcher Gebrauch erlaubt, kann erst tiefer unten ausgemittelt werden. So viel aber lässt sich schon hier einsehen, daß dadurch keine wirkliche Erkenntniß eines Gegenstandes zu Stande komme. Denn dazu gehört, daß der Gegenstand gegeben sei und durch bestimmte Merkmale von andern Gegenständen unterschieden werde. Indem ich aber etwas nur überhaupt als Substanz oder Ursache denke, hab' ich noch kein bestimmtes Unterscheidungsmerkmal, weil es der Substanzen oder Ursachen gar viele geben kann.

§. 279.

Schema der Quantität.

Wenn Eines zu Einem allmählich hinzugefügt und das dadurch entstandne Viele endlich als ein Ganzes zusammengefasst wird, so bildet sich das **Schema der Quantität**, welches wir eine **Zahl** nennen. Die **Zahl** ist nämlich eine in der Zeitreihe entstandne Vielheit, welche durch Einheit bestimmt ist, mithin eine sinnlich vorgestellte Allheit, oder die Quantität als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares gedacht. *)

*) Schon **Euklid** sagt in seinen Elementen (B. 7. Def. 2): *Αριθμος εστι το εκ μοναδων συγκειμενον πληθος.* Die **Eins** (*μονας*) ist also keine Zahl, son-

dern das Prinzip aller Zahlen, wohl aber die Zwei (δυας) u. s. f. Die Eins ist die Einheit in der Zeit gesetzt, wie der Punkt die im Raume gesetzte Einheit. Und wie durch das wiederholte Setzen der Einheit in der Zeit und endliche Zusammenfassen der gesetzten Einheiten die Zahl entsteht, so entsteht durch das wiederholte Setzen der Einheit im Raume und endliche Zusammenfassen der gesetzten Einheiten eine Linie, die aber als stetig fortgezogen, folglich als entstanden durch ein ununterbrochenes Fortsetzen des Punktes gedacht wird, während in der Zahl jede Einheit und jede beliebige Menge von Einheiten als für sich gesetzt gedacht werden kann. Darum heißt die Zahl eine unterbrochne oder unstetige Größe (quantum discretum), die Linie und folglich auch alles, was aus Linien konstruirt werden kann (Fläche und Körper), eine ununterbrochne oder stetige Größe (quantum continuum). Von jener handelt die Arithmetik, von dieser die Geometrie.

§. 280.

Schema der Qualität.

Wenn man sich vorstellt, daß irgend ein gesetztes Reale allmählich ab- oder zunimmt, so daß es als mit einer Negazion verbunden oder als ein Beschränktes aufgefasst wird, so bildet sich das Schema der Qualität, welches wir einen Grad nennen. Der Grad ist nämlich ein in der Zeitreihe entstandnes Positive, welches durch Negazion bestimmt ist, folglich eine sinnlich vorgestellte Beschränktheit, oder die Qualität als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares gedacht. *)

*) Der Grad ist gleichsam eine Spannung (intensio) des Qualitativen und heißt daher auch das Intensive, das sich dann wieder als Größe betrachten lässt, weil es mehr oder weniger gespannt sein, steigen oder

fallen, zu- oder abnehmen kann, je nachdem das Positive oder das Negative sich vermehrt. Im letzten Falle vermindert sich nämlich das Positive. Darum zählen wir dann auch die Grade d. h. die wahrnehmbaren Unterschiede in der qualitativen Beschränktheit der Dinge und verbinden auf diese Art das Schema der Quantität mit dem der Qualität, woraus die Mathematik der intensiven Größen hervorgeht. Beide Schemate können daher *mathematische* heißen.

§. 281.

Schema der Relazion.

Wenn man das Verhältniß der Dinge zu einander als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares vorstellt, so bildet sich das *Schema der Relazion*, welches man *Zeitordnung* nennen kann. Was nämlich in der Zeit geordnet sein soll, muß ein zeitliches Verhältniß haben, welches entweder als bestimmte *Zeitdauer* in Bezug auf die Beständlichkeit, oder als bestimmte *Zeitfolge* in Bezug auf die Ursachlichkeit, oder als bestimmtes *Zugleichsein* in Bezug auf die Gemeinschaftlichkeit der Dinge vorgestellt wird. *)

*) *Zeitdauer* ist also das Zeitverhältniß der Dinge in Ansehung der beharrenden Substanzen und der an ihnen wechselnden Akzidenzen, *Zeitfolge* das Zeitverhältniß der vorhergehenden Ursachen und der ihnen nachfolgenden Wirkungen, und *Zugleichsein* das Zeitverhältniß der Dinge in Ansehung ihrer gegenseitigen, also zu derselben Zeit stattfindenden, Einwirkung auf einander. Wenn also gleich die Ursache als vorhergehend und die Wirkung als nachfolgend gedacht wird, weil man ihr Verhältniß nicht beliebig umkehren kann, so werden doch Ursache und Wirkung als solche immer so zusammengedacht, daß sie in einem stetigen Zusam-

menhange stehn, mithin ein Ding sich eben nur dann und sofern als Ursache zeigt, wann und wiefern es etwas wirkt oder eine bestimmte Wirkung hervorbringt.

§. 282.

Schema der Modalität.

Wenn man das Verhältniß der Dinge zu uns selbst als erkennenden Wesen als etwas in der Form des Mannigfaltigen nach einander Bestimmbares vorstellt, so bildet sich das Schema der Modalität, welches man Zeitgehalt nennen kann. Was nämlich in der Zeit enthalten sein soll, muß entweder zu irgend einer Zeit, oder zu einer bestimmten Zeit, oder zu aller Zeit (wo seine Bedingungen gegeben) sein, je nachdem es als bloß möglich, oder als wirklich, oder gar als nothwendig vorgestellt wird. *)

*) Da hier nicht von der logischen, sondern von der realen Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit die Rede, so müssen die Dinge auch in einem Zeitverhältnisse zu uns selbst stehen, wenn wir sie als möglich, wirklich oder nothwendig anerkennen sollen. Da aber dieses Verhältniß bloß subjektiv ist, so kann dasselbe Ding nach jenem Schema bald als möglich, bald als wirklich, bald als nothwendig von uns vorgestellt werden. Uebrigens liegen die beiden letzten Schemate aller dynamischen Beurtheilung der Erkenntnissgegenstände zum Grunde und können daher auch selbst dynamische Schemate genannt werden.

§. 283.

Etwas und Nichts.

Unter einem Etwas kann verstanden werden 1. ein Gedankending, wenn es sich nur denken, aber nicht anschauen läßt (ens merae cogitationis,

intellectus s. rationis); 2. ein eingebildetes Ding, wenn es sich nur innerlich anschauen lässt (ens imaginarium, sensus interni); 3. ein wesenloses Ding, wenn es zwar auch äußerlich angeschaut, aber nur als Mangel einer positiven Qualität, als etwas Negatives, gedacht wird (ens privativum); 4. ein wirkliches Ding, wenn ihm ein wahrhaftes Sein oder Bestehn beigelegt wird (ens reale). Dem Gedankendinge steht daher entgegen das Undenkbare als ein Nichts oder Unding in sich selbst (nihil negativum), dem eingebildeten Dinge das Nichts oder Unding für den innern Sinn (nonens sensus interni), dem wesenlosen Dinge das Nichts oder Unding für den äußern Sinn (nonens sensus externi), und dem wirklichen Dinge das wesenlose, welches in dieser Beziehung auch ein privatives Nichts oder Unding genannt wird. *)

*) So kann der Schatten ein privatives Ding und auch ein privatives Unding genannt werden, je nachdem man darauf sieht, daß er doch wahrnehmbar ist, obwohl nur durch Beraubung des Lichts, oder darauf, daß er eben nur durch Wegnahme des Positiven, als etwas Negatives, wahrnehmbar wird. Man muß daher, wenn von Etwas oder Nichts, Ding oder Unding die Rede ist, wohl die Beziehung bemerken, in welcher diese Ausdrücke jedesmal genommen werden.

§. 284.

Prädikabilien des Verstandes.

Die aus den reinen und versinnlichten Prädikamenten hervorgehenden anderweiten Begriffe heißen Prädikabilien des Verstandes, indem sie ebenfalls von den Erkenntnissgegenständen als Merkmale prädizirt werden können. Sie verhalten sich

aber zu den Prädikamenten, wie abgeleitete Begriffe zu den ursprünglichen, und heißen daher auch Postprädikamente (categoremata). Vergl. §. 267. Anm.

§. 285.

Quantitäts-Prädikabilien.

Ein Ding, dem eine gewisse Größe (quantitas) zukommt, heißt selbst eine Größe (quantum), sein Mannigfaltiges, einzeln betrachtet, ein Theil, zusammen aber das Ganze. Die Vorstellung von dem Mannigfaltigen zweier oder mehrer mit einander verglichenen Größen, die entweder gleich oder ungleich sein können, giebt den Begriff der verhältnissmäßigen Größe (quantitas relativa) welche auch Großheit (magnitudo) und Kleinheit (parvitas) heißt, je nachdem viel oder wenig Mannigfaltiges in den verglichenen Größen als verbunden gedacht wird. Gleichheit ist Einerleiheit, Ungleichheit Verschiedenheit der Dinge in Ansehung ihrer Größe. Jede Größe ist also sich selbst gleich, eben so das Ganze allen seinen Theilen zusammengenommen, und umgekehrt. Wird demnach das Ganze gesetzt oder aufgehoben, so werden auch alle seine Theile gesetzt oder aufgehoben, und umgekehrt. Der Theil ist kleiner als das Ganze und der Theil des Theils auch ein Theil des Ganzen. Von zwei ungleichen Größen ist die kleinere nur einem Theile der größeren gleich. Wenn aber zwei Größen einer dritten gleichen, sind sie einander selbst gleich. *)

*) Diese Grundsätze nennen die Mathematiker Axiome und stellen sie an die Spitze ihrer Wissenschaft. Sie

sind aber eigentlich aus der Metaphysik entlehnt und finden nur hier in der Analytik des Verstandes ihre wissenschaftliche Bewährung.

§. 286.

Fortsetzung.

Wenn man Größen mit einander vergleicht, so kann man die eine durch die andre bestimmen, indem man diese als Einheit (Maß oder Maßstab) annimmt, um zu untersuchen, wie vielmal sie in jener enthalten. Dieses heißt Messen und ist ursprünglich ein Zählen, indem die zu bestimmende Größe auf eine Zahl als Inbegriff solcher Einheiten zurückgeführt wird (§. 279). Was nicht gemessen und gezählt werden kann, heißt unermesslich und unzählig, und zwar schlechthin, wenn es selbst als maßlos oder zahllos gedacht wird, verhältnissmäßig aber, wenn es nur für uns unmessbar oder unzählbar ist, oder gar bloß so erscheint. Eine endliche Größe ist auch ermesslich, wenn gleich nicht immer messbar; eine unendliche aber ist unermesslich, sei es nun, weil sie größer, oder weil sie kleiner als jede gegebne Größe. Im ersten Falle heißt sie unendlich groß, im zweiten unendlich klein.

§. 287.

Qualitäts-Prädikabilien.

Wird Größe mit Qualität zusammengedacht, so giebt dieß den Begriff einer intensiven Größe, deren Mannigfaltiges bloß durch ein mögliches Ab- oder Zunehmen in der Zeit, folglich als Grad vorstellbar ist (§. 280), während die extensive

Größe als ein den Raum einnehmendes Mannigfaltige vorgestellt wird. Wäre in Ansehung der intensiven Größe kein Ab- oder Zunehmen mehr möglich, so wäre sie ebenfalls unendlich, und ließe daher keine Gradbestimmung weiter zu. Die Größe der Qualität eines Dinges heißt auch seine Virtualität (quantitas virtutis i. e. qualitatis). Dinge von derselben Qualität heißen ähnlich oder gleichartig (homogenea), von verschiedner Qualität unähnlich oder ungleichartig (heterogenea). Dinge von derselben Quantität und Qualität sind gleich und ähnlich zugleich und heißen (insonderheit bei den Mathematikern) kongruent.

§. 288.

Fortsetzung.

Ein Ding heißt beschränkt oder begränzt, wieferne mit dem Positiven, was es an sich hat, ein Negatives verknüpft ist (§. 274). Durch Beschränkung der Ausdehnung eines Dinges bekommt es eine bestimmte Gestalt oder Figur. Ein ausgedehntes und nach allen Richtungen hin beschränktes Ding heißt ein Körper, und zwar ein physischer, wenn er den von ihm eingenommenen Raum auch dynamisch erfüllt, ein mathematischer aber, wenn und wieferne bloß auf seine Ausdehnung gesehen wird. Ein Körper wird begränzt durch Flächen, eine Fläche durch Linien, eine Linie durch Punkte. Ein Punkt im strengen Sinne hat also gar keine Ausdehnung mehr, kann aber auch als ein unendlich kleiner Theil des Raums gedacht werden (§. 279). Eben so ein Augenblick als Punkt in der Zeitlinie gedacht (§. 267).

§. 289.

Relazions-Prädikabilien.

Das Substanziale wird als ein beharrliches, das Akzidentale als ein wechselndes Ding gedacht (§. 275 und 281). Jenes ist die Unterlage (substratum) von diesem. Jenem müssen daher auch gewisse beharrliche Bestimmungen zukommen, welche wesentliche (essentiales) heißen und deren Inbegriff das Wesen (essentia) eines Dinges ausmacht. Das Wesen als solches ist also unveränderlich, und heißt auch die Natur eines Dinges in formaler Bedeutung; denn in materialer Bedeutung versteht man unter der Natur einen Inbegriff von Substanzen. Das Substanziale kann aber entweder als zusammengesetzt oder als einfach gedacht werden, je nachdem man es als ein Ding denkt, das sich in eine Mehrheit von Substanzen auflösen lässt, oder nicht. Die einfache Substanz heißt Monade (im leibnitzischen Sinne), wenn sie als mit bloßer Vorstellungskraft begabt, Atom (im epikurischen Sinne), wenn sie als mit Bewegkraft begabt und den Raum erfüllend gedacht wird. Ein solcher Atom heißt auch ein erstes oder Grundkörperchen (corpusculum minimum s. elementare). *)

*) Monas im pythagorischen Sinne ist die Einheit als Gegensatz der Dyas oder Vielheit, im platonischen Sinne aber die Idee als Gegensatz des erscheinenden Vielen oder Unendlichen. Atom bedeutet bei den Alten oft auch ein Einzelding oder Individuum. Die Individuen nannten Manche auch erste, die Arten und Gattungen aber zweite Substanzen. Andre nannten wieder die Gottheit schlechtweg die Monas oder die erste Substanz. Diese verschiednen Wortbedeutungen müssen also sorgfältig unterschieden werden. Für Monas sagen Einige (z. B. Plato) auch Henas.

§. 290.

Fortsetzung.

Wiefern eine Substanz Ursache gewisser Wirkungen ist, wird ihr Wirksamkeit (efficacia) beigelegt und als Quelle oder inneres Prinzip derselben Kraft (vis, δυναμις). Der ursachliche Zusammenhang der Dinge (nexus causalis) ist daher ein dynamisches Verhältniß derselben und das Ursachliche der Dinge ist eben ihre Kraft. Die Ursachen sind entweder zureichende oder unzureichende, entweder unmittelbare oder mittelbare, entweder Hauptursachen oder Nebenursachen, entweder freie und unbedingte oder unfreie und bedingte, entweder bloß wirkende (efficientes) oder Zweck- auch Endursachen (finales). Bei diesen wird vorausgesetzt, daß das wirkende Wesen zugleich ein denkendes sei und durch die vorhergedachte Wirkung als Zweck oder Ziel einer Handlung (τελος, finis) zur Vollziehung derselben bestimmt werde. Wieferne die Zwecke einander als Mittel untergeordnet werden, kann es in der Reihe der Zwecke einen Hauptzweck geben, dem alle übrigen als Mittel dienen und der daher der Endzweck (τελος κατ' ἐξοχην, finis finium) heißt. Die Zweckmäßigkeit der Dinge besteht also in einer solchen Einrichtung derselben, wodurch sie als Mittel gewissen Zwecken entsprechen. Eine Theorie davon heißt Teleologie, die Lehre von dem ursachlichen Zusammenhange der Dinge überhaupt aber Aetiologie.

§. 291.

Fortsetzung.

Wieferne Substanzen durch ihre Kräfte Ursachen von gewissen Verändrungen in andern Substanzen werden, fließen sie in dieselben ein. Dieser Einfluß (influxus) bedeutet also das Verhältniß, in welchem die Dinge durch ihre Wirksamkeit auf einander stehen. Wäre der Einfluß einseitig, so wirkte nur eins auf das andre, wär' er aber wechselseitig, so wirkte auch dieses auf jenes. Mit der Wirkung (actio) wäre dann eine Rück- oder Gegenwirkung (reactio) verbunden, und die Dinge träten dadurch in eine Art von Streit oder Kampf (conflictus, antagonismus) d. h. in eine dynamisch-reale Gemeinschaft. Solche Dinge sind einander gegenwärtig, und zwar lokal, wenn sie in unmittelbarer Berührung, virtual oder rein-dynamisch, wenn sie ohne Berührung, also räumlich getrennt oder in die Ferne auf einander wirken.

§. 292.

Modalitäts-Prädikabilien.

Die Möglichkeit, welche einem Dinge nach seinem bloßen Begriffe zukommt, heißt die innere oder unbedingte (absolute), diejenige aber, welche im Verhältnisse zu andern Dingen stattfindet, die äußere oder bedingte (hypothetische, relative). Die Wirklichkeit heißt entweder schlechtweg ein Sein (esse) oder Dasein (existere, existentia) als ein bestimmtes Sein. Der Inbegriff des Wirklichen überhaupt heißt schlechtweg das All, des gegebnen Wirklichen das Weltall oder die Welt.

Das Wirkliche entsteht, wiefern es anhebt, vergeht, wiefern es aufhört zu sein. Die Handlung, wodurch etwas entsteht, heißt Hervorbringung, wodurch etwas vergeht, Zerstörung. Schöpfung ist absolute, Bildung relative Hervorbringung. Vernichtung ist absolute, Auflösung relative Zerstörung. Der Inbegriff der jedesmaligen Bestimmungen eines Dinges heißt dessen Zustand. Verändrung ist die Versetzung eines Dinges aus einem Zustand in den andern und heißt auch Modifikazion, weil dadurch das Ding eine andre Art des Seins annimmt (modus essendi alius efficitur).

§. 293.

Fortsetzung.

Die Nothwendigkeit, welche einem Dinge seinem Wesen nach, mithin unabhängig von andern Dingen zukommt, heißt die innere oder unbedingte (absolute), diejenige aber, welche von anderweiten Bedingungen abhangt, eine äußere oder bedingte (hypothetische, relative). Da nun mit der Bedingung auch das dadurch Bedingte wegfällt, so ist das Bedingtnothwendige, außer seinem Zusammenhange mit der Bedingung gedacht, als zufällig zu betrachten. Denn zufällig heißt, was da und nicht sein, so und anders sein kann. Alles Zufällige oder Bedingtnothwendige ist daher veränderlich, das Unbedingtnothwendige aber unveränderlich.

§. 294.

Fortsetzung.

Wenn Dinge einander nach einander in An=

sehung ihres Seins oder Wirkens bestimmen, so machen sie eine Reihe von Bedingungen aus, deren jede einzele ein Glied heißt. Ist eine solche Reihe von beiden Seiten endlich, so hat sie ein erstes Glied, das bloß Bedingung, und ein letztes, das bloß Bedingtes. Ist sie von beiden Seiten unendlich, so hat sie weder ein erstes noch ein letztes Glied, und jedes einzele Glied ist Bedingung und Bedingtes zugleich. Ist sie von vorn endlich und von hinten unendlich, so hat sie ein erstes aber kein letztes Glied; das Umgekehrte aber findet statt, wenn sie von vorn unendlich und von hinten endlich ist. *)

*) Hieraus erhellet auch, daß man eine solche Reihe auf doppelte Art durchgehen kann, nämlich vorwärts oder progressiv, und rückwärts oder regressiv. Wird nun die Unendlichkeit einer Reihe so gedacht, daß diese wirklich kein erstes und letztes Glied hat, so ist das Durchgehn derselben ein Fort- und Rückgang ins Unendliche (in infinitum). Lässt sich aber das erste und letzte Glied nur nicht bestimmen, so findet bloß ein Fort- und Rückgang ins Unbestimmbare (in indefinitum) statt.

B. Von den transzendentalen Urtheilen.

§. 295.

Charakter dieser Urtheile.

Wenn wir in einem Urtheile nicht dasjenige aussagen, was diesem oder jenem Erkenntnissgegenstande vermöge der Erfahrung zukommt, sondern dasjenige, was den Erkenntnissgegenständen überhaupt vermöge der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsers Geistes zukommen muß: so antizipiren wir

dadurch die Erfahrung selbst und bilden ein transzendentales Urtheil. Darum heißt der Verstand in dieser Beziehung auch die transzendentale Urtheilskraft. Die so gebildeten Urtheile sind die Grundlage aller empirischen Urtheile und heißen, wörtlich dargestellt, Grundsätze der menschlichen Erkenntniß (principia cognitionis humanae). Sie drücken daher nichts anders aus, als die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit des Erkenntnissvermögens selbst und der davon abhängigen Erfahrung, und sind ebendarum allgemein und nothwendig gültig, indem die Erfahrung, deren wir uns bewusst sind und nach der wir uns auch in unsern Handlungen richten, sonst gar nicht möglich sein würde. Sie können folglich auch die ursprünglichen Bedingungen der synthetischen Einheit des Bewusstseins oder der objektiven Verstandeseinheit (§. 269) genannt werden. *)

*) Hieraus erhellet zugleich, daß die transzendentalen Urtheile so wenig als die transzendentalen Begriffe uns angeboren seien, wie der reine Intellektualismus oder Razionalismus behauptet. Denn angeboren d. h. ursprünglich gegeben ist uns gar keine bestimmte Vorstellung und Erkenntniß, sondern bloß das Vorstellungs- und Erkenntnissvermögen selbst mit seinen Gesetzen und Schranken. Bestimmte Vorstellungen und Erkenntnisse treten daher erst nach und nach ins Bewusstsein mittels der erfahrungsmäßigen Thätigkeit unsers Geistes. Aber eben so falsch ist die Behauptung des reinen Sensualismus oder Empirismus, daß es gar nichts Ursprüngliches oder a priori Bestimmtes in der menschlichen Erkenntniß gebe, daß die menschliche Seele nichts weiter als eine leere Tafel (tabula rasa) sei, die erst durch die Erfahrung beschrieben werde, und daß daher überall der Grundsatz gelte: Nihil est in intellectu, quod

non ante fuerit in sensu. Denn wie dem Sinne schon ursprünglich eine gewisse Anschauungs- und Empfindungsweise eigen ist, so auch dem Verstande eine gewisse Denk- und Urtheilsweise. Bewusst aber können wir uns dieser Formen und also auch der daraus hervorgehenden reinen Vorstellungen und Erkenntnisse freilich erst in und mit der Erfahrung werden, indem wir jene auf gegebne Gegenstände anwenden oder beziehen und dann auf diese Thätigkeit selbst reflektiren.

§. 296.

Grundsatz der Quantität.

Jeder Gegenstand der Erfahrung ist in Ansehung seiner Quantität eine extensive Größe. Denn er kann uns in dieser Beziehung nur als ein Ding gegeben werden, das einen gewissen Theil des Raums und der Zeit einnimmt, mithin räumlich oder zeitlich ausgedehnt ist. Auch kann er in dieser Beziehung weder unendlich klein (einem Punkte oder Augenblicke gleich) noch unendlich groß (dem Raume und der Zeit selbst gleich) sein, wenn er gleich unsrem beschränkten Wahrnehmungsvermögen so klein oder so groß erscheinen mag, daß wir ihn weder in Theile zerlegen noch seiner ganzen Größe nach genau bestimmen können. Es giebt daher in der erkennbaren Natur nichts an sich Unermessliches oder Unzähliges (§. 286). *)

*) Ebendarum sucht die Mathematik mit Recht alles Sinnliche — denn dieß macht eben die erkennbare Natur aus — ihren Messungen und Rechnungen zu unterwerfen. Wenn sie sich aber damit auch an das Uebersinnliche wagt, so verkennt sie ganz ihre Bestimmung und ihre Gränzen.

§. 297.

Grundsatz der Qualität.

Jeder Gegenstand der Erfahrung ist in Ansehung seiner Qualität eine intensive Größe. Denn er kann uns in dieser Beziehung nur als ein Ding gegeben werden, das uns auf irgend eine Weise affizirt und dadurch sich selbst als ein vermöge seiner Qualität empfindbares Etwas ankündigt. Der Eindruck und die davon abhängige Empfindung kann daher wohl stärker oder schwächer sein, aber nie rein positiv oder negativ werden, weil der beschränkte Sinn auch nur Beschränktes fassen kann. Das Qualitative an den Erfahrungsgegenständen muß uns also immer in einem bestimmten Grade oder als ein Intensitives erscheinen, das wachsen und abnehmen, aber nie als Maximum oder Minimum erkannt werden kann (§. 287). *)

*) Die sogenannten Maxima und Minima im Lebensverkehre sind nur willkürlich bestimmt, und diese Bestimmung ist oft sogar schädlich für jenen Verkehr.

§. 298.

Grundsatz der Relazion.

Die Gegenstände der Erfahrung stehn in Ansehung ihrer Relazion in einer dreifachen Verknüpfung mit einander, nämlich

1. in Bezug auf Zeitdauer in einer solchen Verknüpfung, daß etwas an ihnen beharret, woran alles übrige wechselt, d. h. sie verhalten sich zu einander wie Substanz und Akzidenz;

2. in Bezug auf Zeitfolge in einer solchen Verknüpfung, daß, wenn etwas entsteht, etwas an=

dres vorhergeht, worauf es nothwendig erfolgt, d. h. sie verhalten sich zu einander wie Ursache und Wirkung;

3. in Bezug auf Gleichzeitigkeit in einer solchen Verknüpfung, daß sie einander gegenseitig bestimmen, d. h. sie sind in Wechselwirkung begriffen. Der erste Satz für sich betrachtet heißt Grundsatz der Beständlichkeit (principium substantialitatis), der zweite, Grundsatz der Ursachlichkeit (princ. causalitatis), der dritte, Grundsatz der Gemeinschaftlichkeit (princ. communitatis). Die Gültigkeit dieser Grundsätze beruht aber darauf, daß unsre Urtheile über die verschiednen Verhältnisse der Erfahrungsgegenstände nur subjektive und willkürliche Verknüpfungen von Vorstellungen sein würden, wenn wir nicht überall irgend ein objektives und daher von jedermann anzuerkennendes Verhältniß der Gegenstände selbst voraussetzen müßten. Welche Art des Verhältnisses aber in jedem gegebnen Falle stattfinde, wird durch obige Grundsätze nicht bestimmt, sondern sie geben nur Anweisung, nach solchen Verhältnissen zu forschen. *)

*) Ob z. B. die Wärme etwas Substanziales oder etwas Akzidentales sei, d. h. ob es einen besondern Wärmestoff gebe oder das, was wir Wärme nennen, nur andern Stoffen als eine eigenthümliche Modifikazion anhange — ob Ebbe und Fluth durch Sonne und Mond oder durch andre Ursachen bewirkt werden — ob alle Weltkörper sich gegenseitig anziehen und abstoßen u. d. g., muß nach andern Gründen entschieden werden. Wir würden aber solche Fragen gar nicht einmal aufwerfen, wenn nicht der Verstand nach seiner, in jenen Grundsätzen ausgesprochnen, Gesetzmäßigkeit die Erfahrungsgegenstände so zu verknüpfen oder ihre Verhältnisse so zu beurtheilen genöthigt wäre.

§. 299.

Grundsatz der Modalität.

Die Gegenstände der Erfahrung stehn in Ansehung ihrer Modalität in einem dreifachen Verhältnisse zum Erkenntnißvermögen, nämlich

1. als Dinge, die zu irgend einer Zeit sein können, nach dem Grundsatze: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung einstimmt, ist möglich, d. h. was anschaulich und denkbar ist, kann sich unter den Erfahrungsgegenständen befinden;

2. als Dinge, die zu einer bestimmten Zeit sind, nach dem Grundsatze: Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung einstimmt, ist wirklich, d. h. was sich als ein Reales durch Empfindung ankündigt, befindet sich unter den Gegenständen der Erfahrung;

3. als Dinge, die zu aller Zeit, wo ihre Bedingungen gegeben, sein müssen, nach dem Grundsatze: Was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Gesetzen einstimmt, ist nothwendig, d. h. was mit dem Gegebnen so zusammenhangt, daß die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung selbst auf dessen Dasein führt, muß sich unter den Erfahrungsgegenständen befinden. Der Grundsatz der Modalität heißt daher in der ersten Beziehung Grundsatz der Möglichkeit (principium possibilitatis), in der zweiten Grundsatz der Wirklichkeit (pr. actualitatis), in der dritten Grundsatz der Nothwendigkeit (pr. necessitatis). Die Gültigkeit dieser Grundsätze beruht aber darauf, daß überhaupt kein Ding von uns erkannt werden könnte, wenn es sich nicht auf eine bestimmte Art auf das Erkenntnißvermögen bezöge. Da nun die Erkenntniß

selbst von Bedingungen abhangt, die theils im Subjekte als formale, theils im Objekte als materiale Bedingungen liegen: so lässt sich das Mögliche nur nach jenen, und das Wirkliche nur nach diesen beurtheilen. Im ersten Falle wird gefragt, ob etwas überhaupt anschaulich und denkbar, im zweiten, ob es auch so gegeben sei, daß es als ein Reales empfunden werde. Als nothwendig aber lässt sich etwas nur nachweisen, wenn es nach Gesetzen aus dem schon anerkannten Wirklichen abgeleitet werden kann. *)

*) So halten wir z. B. ein Erdbeben nur für möglich, so lange wir es nicht wahrnehmen, wenn aber dieser Fall eintritt, für wirklich, und wir würden es auch für nothwendig halten, wenn wir es nach gewissen Gesetzen berechnen könnten, wie eine Sonnen- oder Mondfinsterniß. Ein Verstand also, der die ganze Natur durchschaute, müsste alles als nothwendig anerkennen.

§. 300.

Erste Folgerung.

Aus diesen Grundsätzen, die man auch als transzendentale Naturgesetze betrachten kann, weil alle empirische Naturgesetze darauf beruhen und ohne sie nicht gefunden werden könnten, folgt

1. daß es in der erkennbaren Natur oder in der Sinnenwelt kein Leeres giebt (in mundo non datur vacuum s. hiatus) d. h. daß in unsrem Erfahrungskreise kein gänzlicher Mangel des Realen, kein durchaus leerer Raum und keine durchaus leere Zeit, angetroffen werden kann. Denn ein absolutes Nichts lässt sich weder wahrnehmen noch aus dem

Wahrgenommenen erschließen; da die extensive oder intensive Größe eines Dinges sich ins Unendliche vermindern kann (§. 296 und 297). Alles sogenannte Leere innerhalb der Sinnenwelt (vacuum intramundanum) ist daher nur scheinbar oder ein relatives Nichts (z. B. ein luftleerer Raum). Ob es aber ein Leeres außerhalb der Sinnenwelt (vacuum extramundanum) gebe, ist eine nicht hieher gehörige Frage. (Vergl. §. 321.)

§. 301.

Zweite Folgerung.

2. Daß es in der Welt keinen Sprung giebt (in mundo non datur saltus) d. h. daß alle Veränderung, mithin alles Entstehn und Vergehn in der Sinnenwelt, stetig (continuo) oder so geschieht, daß zwischen zwei entgegengesetzten Zuständen oder Bestimmungen eines Dinges ein Mittleres als Durchgangspunkt stattfindet. Dieser Satz heißt daher auch das Gesetz der Stetigkeit (lex continui). Wie nämlich die Zeit selbst stetig ist, so ist es auch aller Wechsel von Bestimmungen in der Zeit. In der Zwischenzeit, welche zwischen zwei entgegengesetzten Bestimmungen verfließt, muß also auch eine Zwischenbestimmung eintreten, wodurch jene verknüpft werden, so daß der Uebergang nicht urplötzlich, sondern allmählich geschieht, wiewohl die Zwischenzeit so klein sein kann, daß auch die Zwischenbestimmung, als intensive Größe betrachtet, unmerklich wird (§. 297). Daher ist auch der ursachliche Zusammenhang in einer Reihe von Veränderungen stetig, so daß zwischen einer gegebnen

Verändrung als Ursache und einer andern als Wirkung eine mittlere als Zwischen-Ursache oder Wirkung angenommen werden muß; und ebendarum kann auch in der Wirkung nicht mehr oder weniger enthalten sein als in der Ursache von dieser Wirkung; welcher Satz das Gesetz der natürlichen Sparsamkeit (lex parsimoniae) oder des möglich kleinsten Kraftaufwandes in der Natur (lex minimi) heißt. *)

*) Hieraus folgt auch der Satz: Aus und zu Nichts wird Nichts (ex nihilo nil fit, in nihilum nil revertitur) d. h. es giebt in der erkennbaren Natur keinen absoluten Anfang und kein absolutes Ende, keine Schöpfung und keine Vernichtung des Substanzialen, sondern alles Entstehn und Vergehn bezieht sich nur auf den Wechsel der Bestimmungen (Zustände, Gestalten, Verhältnisse), welche das Substanziale nach und nach annehmen kann. Das Entstehn und Vergehn des Substanzialen selbst wäre ein Sprung, wodurch der stetige Zusammenhang der Erscheinungen völlig aufgehoben würde (§. 298. Nr. 1).

§. 302.

Dritte Folgerung.

3. Daß es in der Welt keinen Zufall giebt (in mundo non datur casus) d. h. daß alles, was in der erkennbaren Natur geschieht, von gewissen Ursachen abhangt (§. 298. Nr. 2), welchen Satz man auch kurz so ausdrücken kann: Nichts von ungefähr. Weil wir aber den ursachlichen Zusammenhang der Dinge nicht überall einsehn, so erscheint uns manches als ein Ungefähr oder ein Zufall (fors, fortuitum — und in besondrer Beziehung auf unser Wohl und Wehe als Glück und Unglück — fortuna secunda et adversa),

was doch kein bloßes Ungefähr oder blinder Zufall (casus purus putus) sein kann. Zufällig heißt daher entweder das Wirkliche, wiefern es nicht als nothwendig (wenigstens nicht als schlechthin nothwendig) gedacht wird, oder das Unabsichtliche, wiefern es ohne oder gar wider unsern Willen geschieht, oder auch das seiner Entstehung nach Unbekannte, indem wir von vielen Erscheinungen die wirkenden Naturursachen (die Kräfte, wodurch, und die Gesetze, wonach sie entstanden) nicht nachweisen können; wohin auch die sogenannten Wunder (miracula) gehören. — Das diesem Lehrsatze widerstreitende System heißt der Kasualismus.

§. 303.

Vierte Folgerung.

4. Daß es in der Welt kein Schicksal giebt (in mundo non datur fatum) d. h. daß alle Nothwendigkeit der Weltbegebenheiten nur bedingt, mithin aus gewissen Ursachen begreiflich und erklärbar ist, wenn wir sie auch wegen unsrer beschränkten Erkenntniß nicht immer wirklich begreifen und erklären können. Diese Folgerung aus dem Grundsatze der Ursachlichkeit ist daher mit der vorhergehenden im Grunde einerlei, und verwirft nur das sogenannte blinde Schicksal (fatum brutum), vermöge dessen alles, was geschieht, unbedingt nothwendig sein soll, weil mit der Annahme eines solchen Schicksals kein Vernunftgebrauch und keine Freithätigkeit bestehen könnte. — Das diesem Lehrsatze widerstreitende System heißt der Fatalismus.

§. 304.

Einerleiheit und Verschiedenheit der Dinge.

Reflektirt man auf die Einerleiheit und Verschiedenheit der Dinge als wirklicher Erkenntnißgegenstände, so ist es nicht genug, sie nach ihrem bloßen Begriffe zu betrachten, sondern man muß auch auf die sinnlichen Bedingungen ihres Daseins sehn. Es könnten daher zwei oder mehre Dinge wohl logisch einerlei, aber doch real verschieden sein. Der Satz: Es kann in der Natur nicht zwei Dinge geben, die einander völlig gleich und ähnlich oder quantitativ und qualitativ einerlei wären — welchen Satz man den Grundsatz des nicht zu Unterscheidenden (principium identitatis indiscernibilium) genannt hat, weil dergleichen Dinge gar nicht unterschieden werden könnten — ist also wenigstens kein transzendentales, sondern höchstens ein, auf Induktion (§. 229) beruhendes, empirisches Naturgesetz, welches man auch den Grundsatz der Einzelheit (principium individualitatis) nennen könnte. Denn sobald zwei Einzeldinge gegeben sind, so müssen sie auch in verschiednen Theilen des Raums oder der Zeit wahrgenommen und ebendadurch unterschieden werden können, wenn sie auch sonst völlig einerlei wären, wiewohl man bis jetzt dergleichen nicht wahrgenommen.

§. 305.

Einstimmung und Widerstreit der Dinge.

Reflektirt man auf die Einstimmung und den Widerstreit der Dinge als wirklicher Erkenntnißgegenstände, so muß man ebenfalls nicht

bloß auf ihr logisches Verhältniß, wie es der Verstand allein bestimmt, sondern auch auf ihr reales Verhältniß, wie es unter Bedingungen der Erfahrung gegeben ist, sehen. Daher ist die Behauptung, daß Realitäten (positive Qualitäten, Kräfte rc.) mit einander vereinigt sich nicht widerstreiten d. h. ihre Folgen nicht gegenseitig aufheben können, weil dadurch bloß etwas gesetzt werde, unrichtig. Denn es könnte wohl sein, daß die Art und Weise, wie jene Realitäten empirisch verbunden wären, einen Widerstreit erzeugte, wodurch die eine die Folgen der andern ganz oder zum Theil vernichtete, z. B. wenn bewegende Kräfte auf einen Körper in entgegengesetzten Richtungen wirkten.

§. 306.

Inneres und Aeußeres der Dinge.

Reflektirt man auf das Innere und Aeußere der Dinge als wirklicher Erkenntnißgegenstände, so muß das Substanziale, worauf wir allen Wechsel von Bestimmungen beziehn, nicht bloß als Objekt des reinen Verstandes, sondern auch als Objekt der Sinne betrachtet werden. An diesem ist nichts schlechthin Inneres gegeben, sondern nur ein verhältnißmäßig Inneres, das selbst wieder ein Aeußeres werden kann. Denn wiewohl die Vorstellungen, deren wir uns nach und nach bewußt werden, als Gegenstände des innern Sinnes betrachtet, nichts Aeußeres sind, so folgt daraus doch nicht, daß das Ich, als ein inneres und einfaches Subjekt der Vorstellungen gedacht, ein beharrliches Ding oder eine Substanz sei, da wir solch ein schlechthin inneres Substrat der Vorstellungen nicht wahrnehmen.

Es könnten also jene immerfort wechselnden Vorstellungen auch wohl Modifikazionen gewisser innern Theile des Körpers (z. B. der Nerven), folglich ein Akzidens des sich äußerlich als Substanz anschauenden Ichs sein. Daher ist die Behauptung, daß dem Substanzialen in der Welt etwas schlechthin Inneres zum Grunde liege und dieses Innere einfache mit Vorstellungskraft begabte Wesen oder Monaden (§. 289) seien, völlig unerweislich, wiewohl Leibnitz darauf sein monadologisches System erbauete. *)

*) S. *Leibnitii* principia monadologiae und Dess. principes de la nature et de la grace, im 2. Th. der oben (§. 10. Anm. e) angeführten Werke, herausg. von Dütens.

§. 307.

Materie und Form der Dinge.

Reflektirt man endlich auf die Materie und Form der Dinge als wirklicher Erkenntnissgegenstände, so lassen sich zwar beide im Verstande durch Abstrakzion von einander trennen, aber in der Erfahrung sind sie nothwendig mit einander verbunden. Daher ist auch die Behauptung unstatthaft, daß die Materie als das Bestimmbare allezeit vor der Form als der Bestimmung vorhergehen müsse. Denn eine durchaus formlose Materie kann es nicht geben, obwohl eine Materie von roher und unvollkommner Form hinterher eine feinere und vollkommnere annehmen kann. *)

*) Auch das Chaos, wenn man ein solches als ursprüngliche Materie setzte, müsste schon eine gewisse Form gehabt haben. (Vergl. §. 337. u. 338).

§. 308.

Logische und transzendentale Reflexion.

Wenn also von den Reflexions-Begriffen der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Innern und Aeußern, der Materie und Form (§. 136 — 139) ein richtiger Gebrauch in Bezug auf die Dinge als wirkliche Erkenntnissgegenstånde gemacht werden soll (§. 304 — 307): so muß man die logische Reflexion von der transzendentalen wohl unterscheiden. Jene betrachtet die Dinge nach bloßen Begriffen des Verstandes, diese nach den ursprünglichen Erkenntnissbedingungen, welche nicht nur im Verstande, sondern auch im Sinne liegen. Aus der Verwechselung dieser beiden Arten der Reflexion entspringt die Amphibolie der Reflexionsbegriffe oder die Zweideutigkeit im Gebrauche derselben, welche so viele metaphysische Irrthümer veranlasst hat.

Drittes Hauptstück.

Analytik der Vernunft.

---

§. 309.

Erklårungen.

Wieferne die Vernunft sich im Verknüpfen der Gedanken zu Schlůssen åußert, ist sie bereits in der Logik betrachtet worden (§. 160 ff). Da nun die Vordersåtze eines Schlusses die Prinzipien sind, aus welchen die Gültigkeit des Schluſ-

satzes erkannt wird, so kann die Vernunft auch für das Vermögen, aus Prinzipien zu erkennen, erklärt werden. Und da jedes Prinzip eine Bedingung ist, von welcher etwas andres als abhängig gedacht wird, das ebendarum das Bedingte heißt, so wird, wenn dieses gegeben, von der Vernunft nach jener geforscht werden müssen. Die Vernunft lässt sich also auch für das Vermögen erklären, zu einem gegebnen Bedingten die Bedingung zu suchen.

§. 310.

Das Unbedingte oder Absolute.

So lang' eine Bedingung selbst noch von etwas andrem abhängig, ist sie eigentlich nur ein höheres Bedingtes. Die Vernunft wird sich daher in ihren Nachforschungen nicht eher für befriedigt halten, als bis sie etwas gefunden, das sie als höchste und letzte Bedingung annehmen kann, mithin etwas Unbedingtes oder Absolutes. Dieses ist sonach als das Ziel zu betrachten, worauf die Vernunft bei aller ihrer Thätigkeit gerichtet ist. Indem sie aber als theoretische Vernunft (§. 54) — von welcher Seite sie hier allein aufgefasst wird — auf jenes Ziel gerichtet ist, so erhalten dadurch alle unsre Vorstellungen und Erkenntnisse eine durchgängige Beziehung auf dieß Eine, mithin die höchste Einheit, welche auch zum Unterschiede von der bloßen Verstandeseinheit (§. 269) die Vernunfteinheit genannt werden kann.

§. 311.

Die Uridee.

Da die Vorstellungen der Vernunft vorzugs-

weise Ideen heißen (§. 53) — weshalb auch die Vernunft selbst als das Vermögen der Ideen charakterisirt werden kann — so ist die Vorstellung des Unbedingten oder Absoluten als die Uridee der Vernunft zu betrachten, dergestalt daß jene Vorstellung allen übrigen Ideen zum Grunde liegt und diese gleichsam nur Abbilder von jener als ihrem Urbilde sind. Und so lässt sich die Vernunft ihrer höchsten Richtung nach auch als das Vermögen erklären, ein Unbedingtes oder Absolutes zu suchen.

§. 312.

Empirischer Vernunftgebrauch.

Sind der Vernunft Begriffe und Urtheile, welche sich auf Erfahrungsgegenstände beziehn, also empirische Erkenntnisse gegeben, so sucht sie immerfort höhere Begriffe und Urtheile auf, wodurch jene auf die möglich kleinste Zahl zurückgeführt werden und so die empirischen Erkenntnisse die höchste logische Einheit in einem vollendeten System erhalten sollen. Die Idee des Absoluten ist also dann bloß eine Normalidee der Wissenschaft als eines organischen Ganzen, in welchem alle Theile sich vollständig entwickelt und ausgebildet haben. Indem dadurch jene Erkenntnisse die Form der Vernunft selbst annehmen, ist diese doch nur als ein empirisch-plastisches Vermögen thätig, welches nach der subjektiven Regel oder Maxime verfährt: Zu jedem gegebnen Bedingten die Bedingung zu suchen, bis wo möglich alle Bedingungen oder die Totalität derselben gefunden worden. Die Vorstellungen, welche

nach dieser Regel gebildet werden, tragen daher auch nur den Charakter empirischer Ideen an sich. *)

*) Die Klassensysteme der Naturforscher können hier als Beispiel dienen. Die Vorstellungen eines Thierreichs, Pflanzenreichs und Mineralreichs sind solche empirische Ideen, denen alle Arten von Naturerzeugnissen unterworfen werden, um diese Erzeugnisse in ihrer Gesammtheit zu befassen, indem die Arten auf Gattungen und die niedern Gattungen auf höhere bis zur höchsten zurückgeführt werden. Denn diese wird als die oberste Bedingung aller übrigen gedacht. Wirkliche Vollendung aber kann ein solches Klassensystem nie erhalten, da das Absolute in keiner Beziehung für unsre Beschränktheit erreichbar ist. (Vergl. §. 371. Anm.)

§. 313.

Reiner Vernunftgebrauch.

Wenn dagegen die Vernunft das Unbedingte selbst als einen zur Erkenntniß gegebnen Gegenstand (tamquam objectum datum vel dabile) betrachtet, so setzt sie voraus, daß mit jedem gegebnen Bedingten auch jede mögliche Bedingung desselben gegeben sei, und verfährt daher nach der objektiven Regel als einem angeblichen Erkenntnißgesetze: Ist ein Bedingtes gegeben, so ist auch die ganze Reihe einander übergeordneter Bedingungen oder die Totalität der Bedingungen selbst gegeben, oder (weil diese Totalität nur mittels der Idee des Unbedingten gedacht werden kann, man mag nun die Unbedingtheit der ganzen Reihe oder einem einzelen Gliede derselben beilegen — §. 294): Ist ein Bedingtes gegeben, so ist auch das Unbedingte gege-

ben. Da aber alles Empirische bedingt ist, so kann das Unbedingte nicht in der Erfahrung gegeben sein, sondern die Vernunft muß es in und durch sich selbst suchen. Sie zeigt sich also in dieser Richtung ihrer Thätigkeit als ein rein-spekulatives Vermögen, heißt ebendeswegen die reine (theoretische) Vernunft, so wie die durch sie erzeugten Vorstellungen reine oder transzendentale Ideen heißen. *)

*) Man könnte sie auch reine Vernunftbegriffe im Gegensatze der reinen Verstandesbegriffe nennen. Diese beziehn sich nämlich auf Gegenstände möglicher Erfahrung, jene aber auf etwas über alle Erfahrung Hinausliegendes, woraus sich schon im voraus abnehmen lässt, daß, wenn sie ihre Beglaubigung nicht anders woher erhalten, die spekulirende Vernunft die objektive Gültigkeit dieser Vorstellungen, die oft auch schlechtweg oder im eminenten Sinne Ideen genannt werden, schwerlich werde beweisen können.

§. 314.

Drei Hauptideen der reinen Vernunft.

Die Vorstellung des Unbedingten als Uridee der Vernunft (§. 311) kann entweder auf das Subjektive (das Vorstellende in uns, die menschliche Seele) oder auf das Objektive (das von uns Vorgestellte, die Welt) oder auf ein über beide erhabnes Subjekt-Objekt (das allerrealeste Wesen, Gott) bezogen werden. Aus dieser dreifachen Beziehung gehen also drei Hauptideen hervor, auf welche sich alle übrigen Ideen der reinen (theoretischen) Vernunft wieder beziehen müssen, z. B. die Idee der Unsterblichkeit auf die menschliche Seele, die Idee der Gränzenlosigkeit auf die Welt, die Idee der Allmacht auf Gott. Die erste

Hauptidee soll die psychologische, die zweite die kosmologische, die dritte die theologische heißen, indem man darauf drei besondre Wissenschaften, als Haupttheile der Metaphysik, unter den Titeln der metaphysischen Seelenlehre (psychologia rationalis), der metaphysischen Weltlehre (cosmologia rationalis) und der metaphysischen Gotteslehre (theologia rationalis) erbauet hat. *)

*) Die Beiwörter metaphysisch und razional sollen nämlich jene Wissenschaften von andern unterscheiden, welche dieselben Gegenstände nach ganz andern Gesichtspunkten und Erkenntnißquellen behandeln und deshalb nicht hieher gehören. So behandelt die empirische Psychologie die menschliche Seele als einen Gegenstand der innern Erfahrung und gehört daher zur Anthropologie oder erfahrungsmäßigen Menschenkunde (§. 110. Anm.). Eben so behandelt die physische Kosmologie die Welt als einen Gegenstand der äußern Erfahrung und gehört daher zur Physik, zum Theil auch zur (angewandten) Mathematik (§. 102. Anm.). Endlich giebt es sowohl eine moralische Theologie, die von Gott nach sittlichen Ideen handelt und daher zur praktischen Philosophie gehört (§. 109), als auch eine statutarische Theologie, welche die Gotteserkenntniß aus Urkunden einer angeblichen oder wirklichen Offenbarung schöpft und daher zu den positiven Wissenschaften gehört (§. 99. Anm.). Man kann übrigens die metaphysische Seelen- Welt- und Gotteslehre auch zur angewandten Metaphysik rechnen, wenn man diese in eine niedere und höhere Metaphysik oder in eine Metaphysik der sinnlichen und der übersinnlichen Natur zerfällt, und in der letztern die Systeme und Lehrsätze ausführlich darstellt und prüft, welche aus der Anwendung ontologischer Begriffe und Grundsätze auf die durch jene Ideen gedachten Dinge hervorgegangen sind. Da es uns aber hier bloß um Entwickelung und Würdigung jener Ideen selbst zu thun ist, so schließt sich diese

Behandlung derselben sogleich an die Analytik der Vernunft an. Der angewandten Erkenntnisslehre bleibt daher bloß die Betrachtung der sinnlichen oder schlechtweg sogenannten Natur nach metaphysischen Prinzipien vorbehalten (§. 252).

A. Von der psychologischen Idee.

§. 315.

Entwickelung derselben.

Wenn die Uridee der Vernunft (§. 311) auf das Vorstellende selbst als ein unbedingtes Subjekt des Denkens bezogen wird, so entspringt hieraus die Idee: Absolute Einheit des denkenden Wesens, mithin die Vorstellung von der menschlichen Seele als einer einfachen Substanz, die auch unabhängig von der empirischen Bedingung unsrer Existenz, dem organischen Leibe, folglich als ein rein geistiges Wesen immerfort sein und wirken kann. *)

*) Die auf diese Idee erbauete Wissenschaft (§. 314) ist, außer den bereits oben (§. 253) angeführten allgemeineren Werken, in folgenden Schriften noch besonders abgehandelt:

Chsti. Wolffii psychologia rationalis. Frankf. und Leipz. 1734. 4.

Ch. M. Burchardi meditationes de anima humana. Rostock, 1726. 8.

De la Chambre, systême de l'ame. Paris, 1665. 12.

Rob. Bragge's brief essay concerning the soul of man. Ausg. 2. Lond. 1725. 8.

Friedr. Karl Kas. von Creuz, Versuch über die Seele. Frankf. u. Leipz. 1753. 2 Thle. 8.

Pet. Villaume's Abhandlung über die Kräfte

der Seele, ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit. Wolfenb. 1786. 8.

Auch enthalten mehre der oben (§. 110. Anm.) über die Erfahrungsseelenlehre angeführten Schriften manche hieher gehörige Untersuchungen, da die Gränzen zwischen der empirischen und der razionalen Psychologie nicht immer beachtet worden, und einige Philosophen sogar den ganzen Unterschied zwischen beiden Wissenschaften als unstatthaft verworfen haben.

§. 316.

Substanzialität der Seele.

Daß das Denkende in uns, welches die menschliche Seele heißt, eine schlechthin einfache, zu allen Zeiten numerisch-identische, mit einem organischen Körper zwar verbundne, aber dennoch von ihm und aller Materie wesentlich verschiedne, mithin bloß geistige Substanz sei — wie der Immaterialismus oder Spiritualismus behauptet — lässt sich weder a priori noch a posteriori beweisen, da wir uns der Gedanken immer nur als innerer Bestimmungen unsrer selbst bewusst sind, von dem denkenden Subjekte als solchem aber keine beharrliche Anschauung haben. Eben so wenig lässt sich aber auch beweisen, daß unser Körper selbst jenes denkende Subjekt sei — wie der Materialismus behauptet — da es völlig unbegreiflich ist, wie die Materie als ein ausgedehntes und bewegliches Ding Gedanken aus und durch sich selbst erzeugen könne. Wir sind daher zwar genöthigt, nach dem psychologischen Dualismus Seele und Leib als zwei Prinzipien für die innern und äußern Bestimmungen unsrer Thätigkeit zu unterscheiden, müssen es aber dahingestellt sein lassen, ob

nicht das Geistige und das Körperliche nur eine doppelte Erscheinungsweise oder Form desselben Wesens, mithin beides seinem letzten, uns völlig unbekannten, Grunde nach dennoch identisch sei. *)

*) Jener Dualismus behauptet also nicht mehr, als sich nach der Erfahrung und einer besonnenen Kritik des Erkenntnissvermögens behaupten lässt, und heißt daher empirisch-kritisch, um ihn von dem völlig transzendenten Dualismus zu unterscheiden, der eine immateriale und materiale Substanz im Menschen verbunden sein lässt. Jener Dualismus ist zugleich dem psychologischen Monismus entgegengesetzt, der den ganzen Menschen entweder für ein bloß immateriales oder für ein bloß materiales Ding erklärt und daher nicht minder transzendent ist. Dieser Monismus heißt insonderheit spekulativer Egoismus, wenn das denkende Ich sich allein für ein reales, alle übrigen Dinge aber für bloße Scheinwesen (Vorstellungen des Ichs) erklärt, wogegen der Pluralismus eine Mehrheit denkender Wesen außer dem Ich zulässt.

§. 317.

Verhältniß der Seele und des Leibes.

Daß Seele und Leib in einem Verhältnisse stehen, vermöge dessen die innern und äußern Bestimmungen des Ichs einander auf das Genaueste entsprechen, leidet keinen Zweifel. Wie aber dieses Verhältniß entstanden und wodurch es vermittelt werde, lässt sich nicht nachweisen. Alle angeblichen Erklärungen vom Ursprunge der Seelen durch unmittelbare göttliche Wirksamkeit (per creationem) oder durch Ueberleitung von den Eltern auf die Kinder (per traductionem) oder durch Einwanderung aus einem Körper in den andern (per migrationem — Metempsychose), so wie von

der Gemeinschaft des Leibes und der Seele durch gelegentliche Einwirkung Gottes auf den einen Theil, um die dem andern entsprechenden Veränderungen in ihm hervorzubringen (systema causarum occasionalium), oder durch eine vorherbestimmte Einstimmung, vermöge der die beiderseitigen Veränderungen von selbst zusammentreffen (systema harmoniae praestabilitae), oder durch natürliche Einwirkung des einen Theils auf den andern (systema influxus physici), und andre Erklärungen der Art sind nichts als unstatthafte Hypothesen, durch die nicht einmal etwas erklärt wird. *)

*) Hieher gehören auch die Meinungen vom Sitze der Seele in diesem oder jenem Körpertheile, oder von mehren Seelen in verschiednen Theilen desselben Körpers, oder von Theilen der Seele, die ebenfalls in verschiedne Körpertheile vertheilt sein sollen. Doch ist in der letzten Hinsicht zu bemerken, daß, wenn die Alten von Theilen der Seele (*μορια της ψυχης*, partes animae) reden, sie meist darunter Seelenkräfte verstehn, die freilich nur durch Abstrakzion und Reflexion zu unterscheiden sind, da unser geistiges Gesammtvermögen ursprünglich nur Eins sein kann, wenn es sich auch auf mannigfaltige Art äußert. — Die Annahme einer allgemeinen Weltseele (anima mundi), von welcher alle Menschen- und Thierseelen Theile (particulae) oder Ausflüsse (effluvia) sein sollen, gehört gleichfalls zu jenen Hypothesen. — Wegen der Frage, wann der menschliche Leib beseelt werde, vergl. Ennemoser's historisch-psychologische Untersuchungen über den Ursprung und das Wesen der menschlichen Seele überhaupt und über die Beseelung des Kindes insbesondre. Bonn, 1824. 8. Hier wird eine ursprüngliche Beseelung des menschlichen Fötus behauptet gegen Nasse, welcher in seiner Abhandlung von der Beseelung des Kindes (in seiner Zeitschrift für die Anthropol. J. 1824. H. 1.) behauptet hatte, daß der menschliche Fötus,

sowohl thierisch als menschlich genommen, unbeseelt sei und ein bloßes Pflanzenleben habe. Das Eine lässt sich so wenig als das Andre beweisen.

§. 318.

Unsterblichkeit der Seele.

So zuversichtlich auch jeder Wohlgesinnte ein durch keine Zeitgränze bedingtes Sein und Wirken in einer übersinnlichen Ordnung der Dinge hoffen darf (§. 64), so lässt sich doch die Unsterblichkeit der Seele um so weniger beweisen, da die Substanzialität derselben nicht einmal erwiesen werden kann (§. 316). Insonderheit ist der von der Immaterialität der Seele hergenommene Beweis für die Unsterblichkeit um so unstatthafter, da, jene selbst zugegeben, hieraus noch nicht folgen würde, daß die Seele nach dem Tode des Leibes nicht in einen Zustand der Bewusstlosigkeit versinken könne. *)

*) Alle angebliche Beweise für die Unsterblichkeit in Plato's und Mendelssohn's Phädo und andern Schriften der Art enthalten Erschleichungen oder Sprünge im Schließen, und würden daher auch keine Ueberzeugungskraft haben, wenn nicht der tiefer liegende Grund des Glaubens uns geneigt machte, es mit ihnen nicht allzugenau zu nehmen. Vergl. §. 709. wo auch die Schriften über diesen Gegenstand angeführt sind, in welchen natürlich gleichfalls viel metaphysisch-psychologische Speculationen vorkommen.

§. 319.

Die Geisterlehre.

Wenn demnach die metaphysische Seelenlehre schon eine sehr problematische Wissenschaft ist, so

muß dieß um so mehr der Fall sein, wenn dieselbe gar zu einer Geisterlehre (pneumatologia) oder Dämonenlehre (daemonologia) erweitert wird, um mit Hülfe der Einbildungskraft eine Art von Theorie zu entwerfen, welche das gesammte Geisterreich umfassen soll. *)

*) Ueber diese angebliche Wissenschaft sind noch folgende Schriften zu vergleichen:

Sam. Christ. Hollmanni institutiones pneumatologiae (et theol. nat.). Gött. 1740. 8.

(*Couenz*) essai d'un système nouveau concernant la nature des êtres spirituels. Neufchatel, 1742. 4 Thle. 8.

Steph. Heinr. Engelken's geläuterte Vernunftgründe von der Wirklichkeit und dem Wesen der Geister. Leipz. 1744. 8.

Imm. Kant's Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik. Riga u. Mitau, 1766. 8. Auch in Dess. vermischten Schriften, herausg. von Tieftrunk. B. 2. S. 247 ff.

Stilling's (Joh. Heinr. Jung's) Theorie der Geisterkunde in einer Natur- Vernunft- und Bibelmäßigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichten und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müsse. Nürnb. 1808. 8. (Bemerkenswerth wegen des schwärmerischen Unsinns, der sogar die kantische Theorie von Raum und Zeit zu Hülfe ruft, um das kopernikanische System zu widerlegen! Das beste Verwahrungsmittel gegen solchen Unsinn ist die eben angeführte Schrift von Kant).

Nic. Aug. Herrichii sylloge scriptorum de spiritibus puris et animabus humanis, earumque immaterialitate, immortalitate et statu post mortem, deque anima bestiarum. Leipz. 1790. 8. Zusätze dazu s. in den Gött. gelehrten Anzeigen vom J. 1791. S. 1042 ff. und in der Leipz. Literaturzeitung vom J.

1806. St. 17 und 18, wo besonders die neuern (durch die Wötzel'sche Gespenstergeschichte veranlassten) Schriften über Pneumatologie und Athanatologie angezeigt sind.

B. Von der kosmologischen Idee.

§. 320.

Entwickelung derselben.

Wenn die Uridee der Vernunft (§. 311) auf das Vorgestellte als ein unbedingtes Objekt des Denkens bezogen wird, so entspringt hieraus die Idee: Absolute Einheit aller sich einander bedingenden Erscheinungen, mithin die Vorstellung von der Welt als einem absoluten Inbegriffe aller in Raum und Zeit existirenden, obwohl in ihrer Totalität nicht wahrnehmbaren Dinge. Daher ist dieses Ganze nicht als Sinnenwelt (mundus sensibilis), sondern als Verstandes- oder Vernunftwelt (mundus intelligibilis) zu betrachten. *)

*) Die auf diese Idee erbauete Wissenschaft (§. 314) ist, außer den bereits oben (§. 253) angezeigten allgemeinern Werken, in folgenden Schriften noch besonders abgehandelt:

Chsti. Wolffii cosmologia generalis. Frankf. und Leipz. 1731. 4.

De Maupertuis, essai de cosmologie. Berlin, 1750. 8. Deutsch: Ebend. 1751. 8.

Joh. Heinr. Lambert's kosmologische Briefe. Augsb. 1761. 8.

(Des Freiherrn, nachmaligen Großherzogs, Karl Theod. Ant. Maria von Dalberg) Betrachtungen über das Universum. A. 5. Mannh. 1805. 8.

Joh. Ernst von Berger, philosophische Dar-

stellung des Weltalls. B. 1. Allgemeine Blicke. Altona, 1808. 8.

Eucharisten. Ueber das Verhältniß der göttlichen Welt zur außerweltlichen Gottheit. Breslau, 1820. 8. (Diese Schrift bezieht sich zugleich mit auf die theologische Idee).

Auch kann zum Theile Kant's allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels hieher gerechnet werden, wiewohl dieses Werk mehr naturphilosophisch als kosmologisch ist, was auch von einigen der vorhergehenden gilt, so wie gegenseitig manche der weiter unten anzuführenden naturphilosophischen Schriften kosmologische Betrachtungen enthalten.

§. 321.

Quantität der Welt.

Was zuvörderst die Quantität der Welt oder den Umfang aller Welterscheinungen in Raum und Zeit betrifft, so entsteht die Frage: Hat die Welt einen Anfang in der Zeit und eine Gränze im Raume, oder ist sie in beiderlei Hinsicht unendlich? — Da aber die Welt als ein absolutes Ganze für uns gar nicht erkennbar ist, so lässt sich weder irgend ein Weltanfang und irgend eine Weltgränze, noch auch eine schlechthin anfangs- und gränzenlose Welt erweisen, sondern es ist bloß anzunehmen, daß sich die, uns nur als Erscheinung gegebne, Welt in unbestimmbare Weite hinaus protendire und extendire; mithin kann auch die Geschichte von keiner ersten Weltbegebenheit erzählen und die Beobachtung auf keinen letzten Weltkörper führen. *)

*) Man kann sowohl die Endlichkeit als die Unendlichkeit der Welt in räumlicher und zeitlicher Hinsicht durch Scheinbeweise darthun und so die spekulirende Vernunft in einen scheinbaren Widerstreit mit sich

selbst oder in eine sogenannte Antinomie verwickeln, auch dieß Verfahren bei den übrigen kosmologischen Problemen anwenden. Vergl. Kant's Kritik der reinen Vernunft, S. 448 ff. Ausg. 3. und des Verfassers System der theoretischen Philosophie, Th. 2. §. 166 ff. auch in besondrer Beziehung auf das vorliegende Problem Ado. Frdr. Reinhard's vernünftige Gedanken über die Lehre vor der Unendlichkeit der Welt in Ansehung der Zeit und des Raums. Leipzig, 1753. 8. Wir befolgen aber hier nach dem Zwecke dieses Handbuchs eine kürzere Methode.

§. 322.

Qualität der Welt.

Was die Qualität der Welt oder das in Raum und Zeit als ein theilbares Ganze erscheinende Materiale betrifft, so entsteht die Frage: Bestehen die materialen Dinge in der Welt aus einer endlichen Menge von einfachen Theilen oder aus unendlich vielen immerfort zusammengesetzten Theilen? — Da aber ein einzeles Ding in der Welt, so wenig als die Welt selbst, als ein absolutes Ganze für uns erkennbar ist: so muß jedes materiale Ding oder jeder den Raum erfüllende Körper, wie der Raum selbst, ins Unendliche theilbar sein, so daß er sich weder in eine endliche Menge von einfachen Theilen, noch in eine unendliche Menge von immerfort zusammengesetzten Theilen auflösen läßt. Es geht also nur die Theilbarkeit des Materialen ins Unendliche, die Theilung aber und also auch die dadurch gefundene Menge von Theilen bleibt stets endlich. *)

*) Zusammensetzung und Theilung eines Körpers heißt so viel als räumliche Vermehrung und Verminderung desselben. Dieses Vermehren und Vermindern kann nicht irgendwo aufhören, indem das Größere und Klei-

nere, was dadurch entsteht, nie ein Größtes (absolut groß) noch ein Kleinstes (absolut klein) werden kann. Also ist hier in beiderlei Hinsicht ein Fortschritt ins Unendliche möglich, wenn wir auch nach unsrer Beschränktheit irgendwo im wirklichen Zusammensetzen oder Theilen stehn bleiben müssen.

§. 323.

Relazion der Welt.

Was die Relazion der Welterscheinungen zu einander oder den ursachlichen Zusammenhang der räumlichen und zeitlichen Dinge in der Welt betrifft, so fragt es sich: Giebt es in der Welt auch freie und insofern unbedingte Ursachen, oder sind alle Ursachen in der Welt unfrei und insoferne bedingt durch vorhergehende Ursachen, welche die Wirksamkeit aller folgenden als nothwendig bestimmen? — Das letzte wird nach dem Grundsatze der Ursachlichkeit (§. 298) unstreitig anzunehmen sein, wiefern alles, was in der Welt geschieht, als Erscheinung betrachtet wird; denn alsdann wird es eben als abhängig von gewissen Naturursachen, deren Wirksamkeit wieder von andern abhangt, gedacht. Wenn es aber vernünftige Weltwesen giebt, deren Handlungen als sittliche Thaten einen übersinnlichen Charakter haben, vermöge dessen sie zu einer höhern bloß intelligibeln Ordnung der Dinge gehören, so werden solche Wesen auch sich selbst als freie Urheber dieser Thaten betrachten und sich ebendarum diese Thaten zurechnen müssen (§. 58), wenn dieselben auch, als in die Erscheinungsreihe fallende Begebenheiten, noch anderweite sinnliche Bestimmungsgründe haben möchten. *)

*) Man kann demnach eine Handlung, aus dem bloß sinnlichen Gesichtspunkte betrachtet, determinirt, aber

auch zugleich, aus einem höhern (nämlich dem sittlichen) Gesichtspunkte betrachtet, indeterminirt nennen, so daß der Determinismus sowohl als der Indeterminismus gilt, obwohl jeder in verschiedner Hinsicht. Der Determinismus darf aber ebendeswegen nicht als Fatalismus und der Indeterminismus nicht als Kasualismus oder Aequilibrismus gedacht werden (§. 302 u. 303). Vergl.

Hugonis Grotii philosophorum sententiae de fato et de eo, quod in nostra potestate. Paris, 1648. 4.

Examen du fatalisme. Paris, 1757. 3 Bde.

Joh. Aug. Heinr. Ulrich's Eleutheriologie, oder über Freiheit und Nothwendigkeit. Jena, 1788. 8.

Chsti. Wilh. Snell über Determinismus und moralische Freiheit. Offenb. 1789. 8.

L. Ch. Heydenreich's Versuch über Freiheit und Determinismus und ihre Vereinigung. Erlangen, 1793. 8.

Friedr. Ehrenberg, das Schicksal. Elberfeld, 1805. 8. (Der Titel sollte heißen: Ueber Schicksal und Freiheit; denn das Buch zerfällt nach diesen beiden Gegenständen in zwei Haupttheile).

Bockshammer, die Freiheit des menschlichen Willens. Stuttg. 1821. 8.

Karl Aug. Märtens, Eleutheros oder Untersuchungen über die Freiheit unsers Willens. Magdeb. 1823. 8.

Frdr. Wilh. Joseph Schelling's Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände. In Dess. philosophischen Schriften, B. 1. S. 397 ff.

Auch vergl. Creuzer's skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe (Gießen, 1793. 8.) und Bardili's Abh. über den Ursprung des Begriffs von der Willensfreiheit. (Stuttg. 1796. 8.).

§. 324.

Modalität der Welt.

Was endlich die Modalität der Welt oder das Daseyn der Welterscheinungen überhaupt betrifft, so entsteht noch die Frage: Giebt es in Bezug auf die Welt ein absolut nothwendiges Daseyn, oder ist alles Daseyn bloß zufällig? — Unstreitig gilt das Letzte von dem sinnlichen Daseyn, wie es allen von uns wahrnehmbaren Dingen in der Welt zukommt. Denn wenn denselben auch Nothwendigkeit beigelegt wird, so ist diese doch nur bedingt, so daß jene Dinge unter andern Bedingungen entweder gar nicht oder doch anders wären. Dadurch wird aber das absolut Nothwendige nicht aufgehoben, wenn dasselbe als Urgrund alles sinnlichen Daseyns gedacht wird, wo es dann freilich nicht selbst in die Erscheinungsreihe fallen, sondern bloß als ein intelligibles Wesen angesehen werden kann, dessen Annahme auch auf keinem spekulativen, sondern nur auf einem praktischen Grunde ruht (§. 63). *)

*) Der folgende Abschnitt wird hierüber das Weitere enthalten. Denn die kosmologische Idee weist hier auf die theologische hin, weshalb auch die Theologie einen ihrer Hauptbeweise (den kosmologischen) aus diesem Abschnitt der Metaphysik entlehnt.

§. 325.

Die Welt als Natur betrachtet.

Die Welt ist daher nur insoferne für uns erkennbar, als sie ein Inbegriff von Erscheinungen oder von Gegenständen möglicher Erfahrung in gesetzlicher Verknüpfung ist. In dieser Beziehung

heißt sie auch die **Natur** in materialer Bedeutung (§. 289) oder schlechtweg, und jede Weltbegebenheit, welche nach den Gesetzen dieser Natur geschieht, heißt ebendarum ein **natürliches Ereigniß**, die Folge solcher Ereignisse aber der **Lauf der Natur**, und die Gleichförmigkeit dieser Folge die **Ordnung der Natur**. Was von dieser Ordnung abweicht, heißt **außerordentlich**, und wenn es den Gesetzen der Natur zu widerstreiten scheint, **unnatürlich** oder **widernatürlich**, wenn man es aber gar als abhängig von einer über die Natur erhabnen Wirksamkeit denkt, **übernatürlich**. Eine Begebenheit dieser Art heißt auch ein **Wunder** im **strengen** Sinne (miraculum rigorosum); denn im weitern Sinne werden auch bloß außerordentliche Begebenheiten so genannt (§. 302). *)

*) Die Frage, ob es **mehr als eine Welt** (d. h. mehre große Weltkörper, wie unsre Erde, oder Systeme von solchen, wie unser Sonnensystem) gebe, hat die physisch-mathematische Astronomie zu beantworten. (*Fontenelle*, entretiens sur la pluralité des mondes. Haag, 1750. 8.). Völlig unbeantwortlich ist dagegen die Frage, ob diese Welt die möglich **beste** sei, wenn sie als bloßer Gegenstand der Spekulazion aufgeworfen wird, man mag nun unter **dieser** Welt unsre Erde oder das Weltganze selbst verstehn. Das praktische Interesse aber, das diese Frage hat, kommt hier nicht in Betracht. Die Schriften darüber werden daher erst tiefer unten angeführt werden (§. 710).

C. Von der theologischen Idee.

§. 326.

Entwickelung derselben.

Wenn die Uridee der Vernunft (§. 311) auf

ein über das Vorstellende und das Vorgestellte erhabnes Wesen als ein unbedingtes Subjekt des Denkens, welches zugleich unbedingter Grund aller Objekte des Denkens ist, bezogen wird, so geht hieraus die Idee hervor: Absolute Einheit der obersten Bedingung alles (sub- und objektiven) Realen, mithin die Vorstellung von der Gottheit als einem höchsten oder allerrealesten Wesen und Urquelle der Wesen (ens entium).*)

*) Die auf diese Idee erbaute Wissenschaft (§. 314) ist, außer den bereits oben (§. 253) angezeigten allgemeinern Werken, in folgenden Schriften noch besonders abgehandelt:

M. T. Ciceronis libb. III. de nat. deorum. Ed. *Joh. Chsti. Frdr. Wetzel.* Braunschw. 1799. 8. Uebers. mit philoll. und philoss. Anmerkk. von Chsti. Vict. Kindervater. Leipzig, 1790—2. 3 Bde. 8.

Raimondi de Sebonde theologia naturalis. Straßb. 1496. Frkf. 1635. Amsterd. 1761. 8. (Wird auch unter dem Titel: Liber creaturarum s. naturae, aufgeführt und gewöhnlich für das erste Werk dieser Art gehalten, wiewohl man weit früher über das göttliche Wesen spekulirt hatte. Man denke nur an das vorherg. Werk).

Chsti. Wolffii theologia naturalis. Frankf. und Leipz. 1736—1737. 2 Bde. 4.

Chsti. Wilh. Franz Walch's Grundsätze der natürlichen Gottesgelahrheit. Gött. 1760. 8.

Ludw. Alex. Krebs's natürliche Gottesgelehrsamkeit nebst dem Plan einer Geschichte derselben. Gießen, 1771. 8.

Herm. Sam. Reimarus's Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. A. 5. durchgesehn und mit Anmerkungen begleitet von Joh. Alb. Heinr. Reimarus. Hamb. 1781. 8. A. 6. 1791. Der Letzte gab auch heraus: Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion. Hamb. 1787. 8.

Joh. Aug. Eberhard's Vorbereitung zur natürlichen Theologie. Halle, 1781. 8.

Mos. Mendelssohn's Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. A. 2. Berlin, 1786. 8. — Vergl. Ludw. Heinr. Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden, nebst einer Abhandlung von Imm. Kant. Leipz. 1786. 8. (Die letzte Abh. ist auch in Kant's vermischten Schriften, B. 3. S. 89 ff. zu finden).

Gott. Einige Gespräche von Joh. Gttfr. von Herder. Gotha, 1787. 8.

Natur und Gott nach Spinoza, von Karl Heinr. Heydenreich. Leipz. 1789. 8. — Dess. Briefe über den Atheismus. Leipz. 1796. 6. — Dess. Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion. Leipz. 1790 — 1791. 2 Bde. 8. A. 2. 1804.

Sam. Parkeri tentamina physicotheologica. Lond. 1669. und 1673. 8. — *Ejusd.* disputationes de deo et providentia. Lond. 1678. 4.

Sam. Clarke's demonstration of the being and attributs of God. Lond. 1705 — 6. 2 Bde. 8. Deutsch: Braunschw. 1756. 8.

John Ray's three physico - theological discourses. Lond. 1721. 8. vergl. mit Dess. wisdom of God in the works of creation. Lond. 1714. 8. Franz. Utrecht, 1714. 8.

(*Will. Wollaston's*) religion of nature. Zuerst 1722 als Handschrift für Freunde, dann öfter gedruckt, unter andern: Lond. 1724. 4. A. 6. 1738.

Dav. Hume's dialogues concerning natural religion. A. 2. Lond. 1779. 8. Deutsch (von Schreiter) nebst einem Gespräch über den Atheismus von Ernst Platner. Leipz. 1781. 8. Damit ist zu verbinden Dess. natural history of religion, im 2. B. seiner essays and treatises on several subjects. Lond. 1784. 2 Bde. 8.

Will. Derham's physicotheologie or a demonstration of the being and attributes of God from the works of creation. Lond. 1714. 8. Deutsch von C. L. W. und herausg. von Joh. Alb. Fabricius. Hamb. 1764. 8. — Astrotheologie or a demonstration etc. from a survey of the heavens. Lond. 1715. 8. Deutsch: Hamb. 1765. 8.

Will. Paley's natural theology, or evidence of the existence and attributes of the deity, collected from the appearances of nature. Lond. 1802. 8. A. 16. 1819. Franz. von Pictet. Genf, 1804. 8. Deutsch (durch von Keller) Mannheim, 1823. 8.

Imm. Kant's einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstrazion des Daseins Gottes. Königsberg, 1763. 8. Auch in Dess. vermischten Schriften, herausg. von Tieftrunk. B. 2. S. 55 ff. Vergl. Dess. Kritik der reinen Vernunft, S. 595 ff. nach der 3. Ausg. — Dess. Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, so wie andre zur moralischen Religionslehre gehörige Schriften, werden tiefer unten angezeigt werden.

Joh. Achat. Felix Bielcke's Historie der natürlichen Gottesgelahrheit. Leipz. und Zelle, 1742. 2 Bde. 4. Zusätze dazu, oder neuere Geschichte des in göttlichen Dingen zunehmenden menschlichen Verstandes. Zelle, 1748—1752. 2 St. 4.

J. G. A. Kipping's Versuch einer philosophischen Geschichte der natürlichen Gottesgelehrsamkeit. Braunschweig, 1761. 8.

Chsto. Meinersii historia doctrinae de vero deo, omnium rerum auctore atque rectore. Lemgo, 1780. 8. Deutsch von J. C. Meuschring. Duisburg, 1791. 8. Auszug (von J. F. Breyer). Erlangen, 1780. 8.

Des Freiherrn W. L. G. von Eberstein natürliche Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Freiheitslehre und den Begriff der Wahrheit bei denselben. Leipz. 1803. 8.

§. 327.

Beweise für Gottes Dasein.

Wiewohl der Glaube an Gott auf einem von aller Spekulazion unabhängigen Grunde ruht (§. 63), so hat doch auch die spekulirende Vernunft allerlei

Wege versucht, um das Dasein Gottes förmlich zu beweisen. Daß aber diese angeblichen Beweise ihrem Zwecke nicht entsprechen können, erhellet schon daraus, daß ein Wesen wie Gott nie in unsern beschränkten Erkenntnisskreis fallen kann, weil es ebendadurch aufhörte, ein über alles Endliche und Sinnliche erhabnes Wesen zu sein. Jene Beweise sind aber auch überflüssig, weil eben der Glaube an Gott auch ohne sie besteht und sie selbst erst von jenem Glauben diejenige Ueberzeugungskraft entlehnen, welche man ihnen etwa noch zugestehen möchte.

§. 328.

Ontologischer Beweis.

Dieser Beweis folgert das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriffe von Gott d. h. aus der Idee eines allervollkommensten Wesens. Indem man nämlich ein solches Wesen denke, müsse man auch das Dasein, als eine seiner Vollkommenheiten, hinzudenken, mithin dieses Wesen nicht nur überhaupt für wirklich, sondern schon um seiner im bloßen Begriffe liegenden, folglich innern Möglichkeit willen für wirklich, also für schlechthin nothwendig halten (§. 292 und 293). — Da aber das Dasein nicht zu den Vollkommenheiten eines Dinges gerechnet werden kann, indem man nur das Ding selbst mitsammt seinen Vollkommenheiten als wirklich setzt, wenn man ihm das Dasein beilegt: so folgt nicht aus dem bloßen Denken eines allervollkommensten Wesens, daß es auch als wirklich gesetzt werden müsse. Der Satz: Gott ist nicht, enthält daher keinen Widerspruch für den vernünf-

telnden Verstand, sondern bloß für das gläubige Herz, d. h. für den Menschen, wiefern er in seinem Innersten (dem Gewissen) die Stimme Gottes als höchsten Gesetzgebers vernimmt.

§. 329.

Kosmologischer Beweis.

Dieser Beweis folgert das Dasein Gottes aus der Zufälligkeit der Welt (argumentum a contingentia mundi). Da nämlich die Erfahrung uns einen beständigen Wechsel, ein fortwährendes Entstehn, Vergehn und Anderswerden zeige, so komme den einzelen Dingen in der Welt, und folglich auch dem Weltganzen, nur ein zufälliges Dasein zu; wenn aber irgend etwas Zufälliges existire, so müsse auch etwas Nothwendiges als vollständiger und zureichender Realgrund des Zufälligen existiren, und dieses schlechthin nothwendige Ding könne kein andres als ein allervollkommenstes oder göttliches Wesen sein. — Da man jedoch bei dieser letzten Folgerung voraussetzt, daß ein allervollkommenstes Wesen schon vermöge seines Begriffes mit Nothwendigkeit existire, was (nach dem vorigen §.) nicht erweislich; und da ohne diese Voraussetzung der kosmologische Beweis keinen Halt hat, indem ein bloßes schlechthin nothwendiges Ding, an die Spitze der zufälligen Dinge gestellt, nicht einmal der Vernunft, geschweige dem Herzen genügt: so kann auch dieser Beweis nicht als gültig anerkannt werden. Ueberdieß ist der Schluß von der Zufälligkeit einzeler Dinge in der Welt auf die Zufälligkeit des Weltganzen sehr unsicher.

§. 330.

Teleologischer Beweis.

Dieser Beweis folgert das Dasein Gottes aus der Zweckmäßigkeit der natürlichen Dinge, und heißt daher auch der physikotheologische. Da nämlich in der Natur überall eine solche Anordnung und Verknüpfung der Dinge herrsche, vermöge der sie sich auf einander als Zweck und Mittel beziehn, so müsse der Grund dieser natürlichen Zweckmäßigkeit in einem vernünftigen und freien Wesen gesucht werden; und eben dieses Wesen sei um der Zufälligkeit jener Zweckmäßigkeit willen als ein schlechthin nothwendiges, somit auch als ein höchst vollkommenes oder göttliches zu betrachten. — Wenn sich aber dieser Beweis auch nicht zuletzt an die beiden vorigen anlehnte, so würde er schon darum nicht genügen, weil ihm die Vergleichung der Welt mit einem zweckmäßigen Kunstwerke zum Grunde liegt, der Beweis also nur analogisch ist, mithin keine volle Gewißheit giebt (§. 230), überdieß auch jene Vergleichung nur zur Annahme eines sehr mächtigen, weisen und gütigen Weltbildners, nicht zur Erkenntniß eines unumschränkten Schöpfers und Beherrschers der Welt führen kann. *)

*) Die Physikotheologie erhält, je nachdem man auf diesen oder jenen Theil der Natur sieht, verschiedne Namen, als: Astrotheologie, Brontotheologie, Ichthyotheologie ꝛc. Sie hat aber ohne vorausgehende Ethikotheologie keine sichere Grundlage. Denn wer Gott noch nicht in sich (dem Gewissen) gefunden hat, kann ihn auch nicht außer sich (in der Natur) suchen und finden. Wohl aber können teleologische Naturbetrachtungen die Ueberzeugung von Gott, wo sie schon vorhanden, beleben und verstärken.

§. 331.

Historischer Beweis.

Dieser Beweis kann entweder aus dem allgemeinen Völkerzeugnisse vom Dasein Gottes (e consensu populorum) oder aus den Schicksalen des menschlichen Geschlechts (e fatis generis humani) geführt werden. Im ersten Falle ist zuzugeben, daß, wo nicht alle, doch die meisten Völker etwas Göttliches anerkannt und verehrt haben. Diese Thatsache aber kann für sich nichts beweisen, sondern setzt selbst einen anderweiten Grund der Ueberzeugung vom Göttlichen voraus. Im zweiten Falle ist ebenfalls zuzugeben, daß, wer an Gott glaubt, auch in der Erhaltung, Verbreitung und Fortbildung des Menschengeschlechtes Spuren der Gottheit finden werde. Aber ebendeswegen kann jener Glaube dadurch allein nicht befriedigend gerechtfertigt werden, wie denn überhaupt die Einführung der Geschichte in die Metaphysik schon an sich unstatthaft ist.

§. 332.

Supernaturalistischer Beweis.

Dieser Beweis nimmt die Offenbarung als eine übernatürliche Thatsache zur Grundlage, dreht sich aber im Kreise (§. 207. Nr. 3), da man gar nicht annehmen kann, daß Gott den Menschen sich geoffenbart oder auf eine für uns unbegreifliche (sei es natürliche oder übernatürliche) Weise auf das menschliche Gemüth eingewirkt habe, ohne schon vom Dasein Gottes überzeugt zu sein. Der Supernaturalismus schwebt daher haltungslos in der Luft und wird zum wirklichen Irraziona-

lismus, wenn er nicht den vernünftigen Glauben an Gott als seine eigne Grundlage anerkennen will. *)

*) Das wahre Verhältniß des Naturalismus und Supernaturalismus, des Razionalismus und Irrazionalismus zu einander kann erst in der Religionslehre bestimmt werden.

§. 333.

Theismus und Atheismus.

Daraus, daß die bisher betrachteten Beweise für das Dasein Gottes nicht genügen, folgt nicht, daß kein Gott sei (§. 327). Denn die Ungültigkeit eines Beweises schließt nicht die Ungültigkeit des zu Beweisenden in sich. Der Atheismus gewinnt also nichts durch das offne Anerkenntniß der Unzulänglichkeit jener Beweisarten. Denn um sich für befugt zu halten, das Dasein Gottes zu leugnen, ungeachtet Gottes Stimme allen Wohlgesinnten so vernehmlich im Gewissen ertönt, müsste man das Nichtsein Gottes beweisen, oder darthun, daß die Welt entweder durch bloßen Zufall entstanden oder selbst unbedingt nothwendig sei. Daß jeder Beweis der Art mislingen müsse und schon der Versuch einer solchen Beweisführung eine höchst vermessne Anmaßung der Spekulazion sei, ergiebt sich von selbst aus dem Bisherigen. Der Theismus oder Deismus — denn beides ist eigentlich gleichbedeutend — ist daher schon an sich vernunftmäßiger, als der Atheismus, wenn auch die theologische Idee, spekulativ betrachtet, nichts weiter als Idee wäre. Denn der menschliche Geist würde ohne diese höchste und umfassendste aller Ideen den eigentlichen Schlussstein im Systeme seiner Vor-

stellungen entbehren. Uebrigens ist es Aufgabe der Religionslehre (§. 109), den Gehalt und die praktische Beziehung derselben auf das Leben weiter zu entwickeln. *)

*) Dort wird also auch von den Eigenschaften und Werken Gottes die Rede sein, indem sich aus dem bloß spekulativen Standpunkte nichts weiter darüber sagen lässt, als daß wir nichts davon wissen. — Wenn übrigens Theismus und Deismus unterschieden werden sollen, so kann es nur willkürlich geschehen; denn in den Worten selbst liegt kein Unterschied. Daher verstehen Manche unter Deismus den bloßen Naturalismus als Gegensatz des Supernaturalismus, Andre die Annahme eines unbedingt nothwendigen Wesens, das aber nicht als ein vernünftiges und freies (als lebendiger Gott) gedacht wird.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Erkenntnisslehre.

---

§. 334.

Literatur dieses Abschnitts.

Da wir hier der angewandten Erkenntnisslehre bloß die Betrachtung der sinnlichen oder schlechtweg sogenannten Natur, nach metaphysischen Begriffen und Grundsätzen, vorbehalten haben (§. 314. Anm.), und da dieser Abschnitt der Erkenntnisslehre unter den Titeln einer metaphysischen Naturwissenschaft, einer höhern oder spekulativen Physik, oder einer Naturphilosophie in besondern Schriften abgehandelt worden (§. 252), so sind

vorerst noch folgende Werke, außer den früher angeführten allgemeinen, zu bemerken:

Wilh. Liebsch über das Verhältniß der Philosophie zur Physiologie. Gött. 1803. 8.

Heinr. Frdr. Link über Naturphilosophie. Leipz. u. Rost. 1806. 8. — Dess. Natur und Philosophie. Ebend. 1811. 8. — Dess. Ideen zu einer philosophischen Naturkunde. Breslau, 1814. 8.

Wilh. Nasse über Naturphilosophie in Hinsicht auf Physik und Chemie. Freiberg, 1809. 8.

Ueber den Begriff der Naturphilosophie. Eine krit. Abh. in der Leipz. Lit. Zeit. 1813. Nr. 58.

Chsti. Wolff's vernünftige Gedanken von der Wirkung der Natur. Halle, 1723. 8. A. 3. 1734. — Dess. vernünftige Gedanken von den Absichten natürlicher Dinge. Halle, 1724. 8. — Dess. vernünftige Gedanken von dem Gebrauche der Theile des menschlichen Leibes, der Thiere und Pflanzen. Frankf. und Leipz. 1725. 8.

Rugg. Jsph. Boscovich philosophiae naturalis theoria redacta ad unicam legem virium in natura existentium. Wien, 1758 und 1763. (sucht bereits die Natur aus zwei ursprünglichen Kräften der Materie, einer zurückstoßenden, jedoch etwas über die Berührung hinauswirkenden, und einer anziehenden, abzuleiten).

Imm. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga, 1786. 8. A. 3. 1800. — Vergl. metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft von J. Kant, in ihren Gründen widerlegt von Frdr. Gli. von Busse. Dresd. u. Leipz. 1828. 8.

Karl Chsti. Erh. Schmid's Physiologie philosophisch bearbeitet. Jena, 1798 ff. 3 Bde. 8.

Joh. Schulz's Anfangsgründe der reinen Mechanik, die zugleich die Anfangsgründe der reinen Naturwissenschaft sind. Königsb. 1804. 8.

Frdr. Wilh. Joseph Schelling's Ideen zu einer Philosophie der Natur. Leipz. 1797. 8. A. 2. Landsh. 1803. — Ders. von der Weltseele, eine

Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamb. 1798. 8. A. 2. 1806. — Dess. erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Jena u. Leipz. 1799. 8. — Dess. Einleitung dazu, oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisazion eines Systems dieser Wissenschaft. Ebend. 1799. 8. — Dess. Abhandlung über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt In Dess. u. Hegel's krit. Journ. der Philos. B. 1. St. 3. S. 1 ff. — Auch vergl. Dess. Zeitschr. für spekul. Phys. Jena u. Leipz. 2 Bde. in 4 Heften. 1800—1801. 8. und neue Zeitschr. f. sp. Ph. 1. Bd. in 3 Stücken. Tübing. 1802. 8.

J. C. Oersted's Ideen zu einer neuen Architektonik der Naturmetaphysik. Herausg. von M. H. Mendel. Berl. 1802. 8.

Frdr. Bouterwek's Anleitung zur Philosophie der Naturwissenschaften. Gött. 1803. 8.

Joh. Jak. Wagner von der Natur der Dinge. Leipz. 1803. 8. — Ders. über das Lebensprinzip, und P. J. A. Lorenz's Versuch über das Leben, a. d. Franz. übers. Leipz. 1803. 8. — Auch kann zum Theil hieher gerechnet werden Dess. mathematische Philosophie. Erlang. 1811. 8.

Karl Chsti. Frdr. Krause's Anleitung zur Naturphilosophie. Jena, 1804. 8.

Henr. Steffens's Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft. Berl. 1806. 8. Auch vergl. Dess. Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde. Freiberg, 1801. 8. und Dess. Schriften, alt und neu (Breslau, 1822. 2 Bde. 8.) besonders im 1. B.

Oken's Abriß der Naturphilosophie. Gött. 1805. 8. — Dess. Lehrbuch der Naturphilosophie. Jena, 1809 — 1811. 3 Thle. 8. Auch vergl. Dess. Schriften: Die Zeugung. Bamb. u. Würzb. 1805. 8. Ueber das Universum. Jena, 1808. 4. Erste Ideen zur Theorie des Lichts, der Finsterniß, der Farben und der Wärme. Ebend. 1808. 4. Grundzeichnung des natürlichen Systems der Erze. Ebend. 1809. 4. und Dess. Isis oder enzyklopädische Zeitung, welche viele naturphilosophische Aufsätze enthält, unter andern auch:

Kritik der vorzüglichsten, auf die Wiederherstellung und Fortbildung der Naturphilosophie einflussreichsten, seit 1801 erschienenen Werke von B. H. Blasche. 1819. H. 9. S. 1420 ff.

Sinclair's Versuch einer durch Metaphysik begründeten Physik. Frankf. a. M. 1813. 8.

Joh. Heinr. Tieftrunk, das Weltall nach menschlicher Ansicht. Einleitung und Grundlage zu einer Philosophie der Natur. Halle, 1821. 8. (Abth. 1.).

St. Martin vom Geist und Wesen der Dinge, oder philosophische Blicke auf die Natur der Dinge und den Zweck ihres Daseins. A. d. Franz. von Schubert. Leipzig, 1811. 8. (Th. 1. mehr schwärmerisch als philosophisch).

Jak. Frdr. Fries mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet. Heidelberg, 1822. 8.

Gfr. Rhld. Treviranus's Biologie oder Philosophie der lebenden Natur. Gött. 1802—1822. 6 Bde. 8.

Gfr. Schmidt's Ideen zu einer Physik der organischen Körper und der menschlichen Seele. Berl. 1803. 8.

J. Görre's Aphorismen über die Organonomie. Koblenz, 1803. 8.

Ch. H. Schubert's Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens. Leipz. 1806 u. 1807. 2 Thle. 8. Auch vergl. Dess. Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften. Dresd. 1808. 8. A. 2. 1818.

Andr. Sniadezki's Theorie der organischen Wesen. A. d. Poln. übers. von Joseph Moritz. Königsb. 1810. 8.

Franz Jsph. Schelver von dem Geheimnisse des Lebens. Frankf. a. M. 1815. 8. — Ders. von den sieben Formen des Lebens. Ebendas. 1817. 12.

Jsph. Weber vom dynamischen Leben der Natur überhaupt und vom elektrischen Leben insbesondre. Landshut, 1816. 8. womit Dess. Schrift zu verbin-

den: Der thierische Magnetismus, oder das Geheimniß des menschlichen Lebens aus dynamisch-psychischen Kräften verständlich gemacht. Ebendas. 1816. 8.

Joh. Chsti. Aug. Heinroth über die Hypothese der Materie und ihren Einfluß auf Wissenschaft und Leben. Leipz. 1828. 8.

§. 335.

Allgemeine Ansicht der Natur.

Die Natur erscheint uns als ein Inbegriff von einzelen Dingen, welche den Raum erfüllen und in der Zeit sich verändern, indem sie gegenseitig auf einander nach einer gewissen Regel wirken. Was überhaupt den Raum erfüllt, heißt schlechtweg der Stoff oder die Materie, weil es, unendlich mannigfaltiger Bestimmungen fähig, sich zu Körpern gestaltet, deren jeder seine eigenthümliche Beschaffenheit hat, weshalb wir auch eine Mehrheit verschiedenartiger Stoffe oder Materien in der Natur finden. Dieß ist die reale Seite der Natur, auf deren äußerster Gränze das Seiende nur als todte, in sich selbst ruhende Masse aufgefasst wird. Aber die Natur hat auch eine ideale Seite, auf welcher Leben, Empfindung und Bewusstsein in gewissen mehr oder weniger gegliederten Körpern hervortritt, die wir daher organische nennen. Wie aber Reales und Ideales in uns selbst (dem Mikrokosmos) ursprünglich verknüpft ist, so muß es auch in der Natur (dem Makrokosmos) als ursprünglich verknüpft vorausgesetzt werden. Die Naturphilosophie darf daher weder das Reale in der Natur aus dem Idealen, noch das Ideale aus dem Realen, vielweniger beides aus dem Absoluten ableiten und erklären wollen, indem sie dadurch nothwendiger

Weise transzendent wird und sich in gehaltlose Träumereien verliert (§. 34—38). *)

*) Das Absolute ist eine Idee, und zwar die erste oder ursprünglichste Idee der Vernunft (§. 311). Aus dieser ließe sich nun allenfalls wohl die ideale Seite der Natur ableiten und erklären — wiewohl es auch dabei nicht an allerlei willkürlichen Annahmen fehlen wird — aber die reale schlechterdings nicht. Denn zu sagen, das Absolute sei ursprünglich indifferent (real und ideal zugleich), differenzire sich aber hernach, indem es sich entzweie oder mit sich selbst in einen Gegensatz trete, aus welchem das Reale und das Ideale als entgegengesetzte Pole des Absoluten hervorgehen — oder, das Absolute sei ein Unendliches, aus welchem alles Endliche stufenweise durch eine Art von Ausfluß oder Abfall sich entwickelt habe, so daß jenes die ewige Involuzion alles Endlichen oder der Natur, dieses aber die zeitliche Evoluzion und Selboffenbarung des Absoluten sei — heißt nur Worte machen oder höchstens mit Bildern spielen. Ueberhaupt ist das Problem, welches die neuesten Naturphilosophen zu lösen versucht haben — nämlich die gesammte Natur a priori zu konstruiren — so überschwenglich, daß sie die alte Inschrift auf der Bildsäule der Isis zu Sais: „Meinen Schleier hebt kein Sterblicher auf!" oder, wie ein neuerer Dichter sagt: „Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist!" ganz vergessen zu haben scheinen. Alles, was unsre Beschränktheit gestattet, ist die Erforschung der Naturgesetze nach den Gesetzen unsres Erkenntnissvermögens. Und schon diese Aufgabe ist so groß, daß deren vollständige Lösung in unendlicher Ferne vor uns liegt.

§. 336.

Eintheilung der angew. Erkenntnisslehre.

Als metaphysische Naturwissenschaft hat die angewandte Erkenntnisslehre zuvörderst die Materie, bloß als solche, oder die unorganische Natur, so-

dann die zweckmäßig gestaltete und gegliederte Materie, oder die organische Natur, und zuletzt die gesammte Natur als ein zweckmäßiges Ganze zu betrachten. Sie zerfällt daher in drei Hauptstücke unter den Namen: Hylologie, Organologie und Teleologie. *)

*) Die Hylologie (von ὕλη, materia) wird von Einigen auch schlechtweg oder vorzugsweise metaphysische Naturwissenschaft genannt. Sie kann aber auf diesen Vorzug keinen Anspruch machen, da die metaphysische Naturwissenschaft sehr unvollständig und einseitig sein würde, wenn sie die Natur bloß aus diesem Gesichtspunkte betrachten wollte.

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Hylologie.

---

§. 337.

Begriff der Materie.

Die Materie überhaupt wird als ein dem äußern Sinne gegebnes oder im Raume seiendes und wirksames Etwas gedacht. Wir nehmen aber dieses Etwas nicht als ein gestaltloses, im Raume gleichförmig verbreitetes und wirksames Ding wahr, sondern als einzele materiale Dinge, als Körper von unendlicher Mannigfaltigkeit in Gestalt, Größe und Wirksamkeit, welche mit einander in einem bald nähern bald entferntern Zusammenhange stehn. Es lässt sich jedoch ein gewisser Urstoff (materia primitiva s. originaria) denken, aus welchem sich nach und nach ein gesetzmäßig zusammenhangendes

Ganze von materialen Dingen unter bestimmten Gestalten oder eine Natur entwickelte.

§. 338.

Ursprüngliche Beschaffenheit der Materie.

Wie die Urmaterie beschaffen war d. h. in welchem Zustande die Materie überhaupt sich ursprünglich befand, ist völlig unbestimmbar. Als ein bloßes Chaos d. h. als völlig gestaltlos konnte sie nicht existiren, da wir Materie und Form nur in Gedanken von einander unterscheiden (§. 307). Man mag daher annehmen, daß sie ursprünglich fest oder flüssig gewesen, so hatte sie ebendarum schon irgend eine Gestalt. Nimmt man nun auch vermöge analoger Erfahrungen in der Natur, wie wir sie jetzt wahrnehmen, an, daß das Flüssige dem Festen vorausging und dieses sich erst aus jenem niederschlug, so bleibt doch immer unbestimmbar, wie die ursprüngliche Flüssigkeit (das Primordialfluidum) anderweit beschaffen war. *)

*) Die Naturphilosophen, welche das Flüssige für das Ursprüngliche hielten, nahmen entweder (wie Thales) das Wasser, also eine tropfbare Flüssigkeit, oder (wie Anaximenes) die Luft, also eine elastische Flüssigkeit, oder (wie Anaximander) ein Mittleres zwischen Wasser und Luft als Primordialfluidum an. Doch verfeinerten Andre den Begriff noch mehr und wollten lieber das Feuer, oder ein noch feineres Wesen, genannt Aether, dafür angesehn wissen. Diejenigen aber, so es lieber mit dem Festen hielten, zerstückelten doch dasselbe (wie Leukipp, Demokrit und Epikur) in eine unendliche Menge von unzerstörbaren Grundkörperchen, Atomen genannt, die uranfänglich im Raume sich bewegten und erst nachher durch ihre Verbindung größere Körper bildeten. Lauter Hypothesen, welche nur beweisen, daß wir nichts vom ursprüngli-

chen Zustande der Materie wissen. Die Frage aber, wie, wann und wodurch die Materie zum Dasein gelangte, ob sie von Ewigkeit her existirte oder durch ein andres Wesen geschaffen ward, ist völlig transzendent und gehört nicht hieher. Vergl. auch §. 321.

§. 339.

Ursprüngliche Kräfte der Materie.

Sobald wir überhaupt Materie setzen, müssen wir derselben auch gewisse Kräfte beilegen, und zwar solche, die zu aller Zeit wirksam waren, also ursprüngliche Kräfte. Denn die Materie ist für uns überhaupt nur ein Thätiges oder Wirksames im Raume, so daß wir von ihr eben nichts weiter als diese Wirksamkeit erkennen. Wo aber Wirksamkeit wahrgenommen wird, da muß auch Kraft zum Wirken vorausgesetzt werden (§. 290). Die Materie ist also als ein ursprünglich dynamisches Etwas zu denken.

*) Dadurch ist auch die Frage nach dem letzten Substrate dessen, was uns durch seine Wirksamkeit als Materie erscheint, abgewiesen. Denn sie bedeutet eigentlich: Was ist die Materie als Ding an sich, d. h. als Nichtgegenstand, für uns? Vergl. §. 259.

§. 340.

Beweglichkeit der Materie.

Die Materie kann von uns nur insoferne wahrgenommen werden, als sie den äußern Sinn affizirt, folglich mittels zeitlicher Veränderungen räumlicher Verhältnisse, wodurch die Materie selbst als ein räumliches und im Raume bewegliches Ding erscheint (§. 263 und 267). Beweglichkeit

(mobilitas) ist daher die erste Eigenschaft, welche aller Materie zukommen muß, wieferne sie Erkenntnißgegenstand für uns sein soll, und es müssen sich daher auch alle Phänomene der materialen oder unorganischen Natur auf gewisse Bewegungen zurückführen lassen. *)

*) Die metaphysische Hylologie kann um deswillen auch eine metaphysische Bewegungslehre heißen. Wieferne sie aber metaphysisch sein soll, darf sie weder in das Gebiet der Physik als empirischer, noch in das der Mechanik als mathematischer Bewegungslehre ausschweifen. Auch die Chemie bleibt hier gänzlich ausgeschlossen. Denn die chemischen Eigenschaften und Veränderungen der Materie lassen sich nur durch Beobachtungen und Versuche, wobei auch wieder die Mathematik ihre Anwendung findet, gehörig erkennen. Das bloße Spekuliren darüber führt nur zu Träumereien, wie sie in Böhm's Aurora über das Salniter und den Merkurius, und in andern Büchern der Art vorkommen — Träumereien, die man auch mit dem Namen der Alchemie als einer angeblichen Wissenschaft oder Kunst, den Stein der Weisen zu finden, belegt hat.

§. 341.

Begriff der Bewegung.

Wieferne der Materie nur Beweglichkeit beigelegt wird, kommt weder die innere Beschaffenheit noch der äußere Umfang und die Gestalt des Beweglichen in Betracht. Es läßt sich dann jedes Bewegliche als ein Punkt betrachten, indem man diesen selbst als einen unendlich kleinen Theil des Raumes denkt (§. 288), und seine Bewegung als eine Linie, welche das Bewegte in einer gewissen Zeit beschreibt. Indem sich also etwas bewegt, so verändert es seinen Ort und folglich auch sein Ver-

hältniß zu andern Theilen des Raums und den darin befindlichen Dingen. Bewegung ist demnach Verändrung des Orts oder der äußern Verhältnisse eines Dinges, und Ruhe Beharrlichkeit in diesen Verhältnissen. *)

*) Wenn das Bewegte ein wirklicher Körper (z. B. eine Kugel) ist, so kann zwar bei gewissen Arten der Bewegung (z. B. der Kugel um ihre Achse) es scheinen, als wenn das Ganze seinen Ort und seine äußern Verhältnisse nicht veränderte. Da aber alle Theile des Ganzen in Bewegung sind, so verändert auch das Ganze seinen Ort und seine äußern Verhältnisse, indem z. B. die untere Halbkugel den Ort der obern und die obere den Ort der untern einnimmt, mithin jede von beiden in ein andres Verhältniß zum umgebenden Raume tritt.

§. 342.

Bestimmbarkeit der Bewegung.

Wird das Bewegte als ein Punkt betrachtet, mithin von der Menge des Beweglichen (der Masse) weggesehn, so giebt es, da alle Bewegung nur innerhalb eines gegebnen Raums und einer gegebnen Zeit geschehen kann, nur zwei Momente, nach welchen die Bewegung bestimmbar ist: Richtung (directio) und Geschwindigkeit (celeritas). Jene ist die Beziehung des Bewegten in seiner Bewegung auf gewisse Theile des Raums, diese das Verhältniß des Raums, den das Bewegliche durchgeht, zu der Zeit, in welcher es ihn durchgeht. Jede Bewegung muß also eine bestimmte Richtung und eine bestimmte Geschwindigkeit haben, wiewohl beide sich während der Bewegung verändern können.

§. 343.

Geschwindigkeit der Bewegung.

Wenn die Geschwindigkeit in dem Verhältnisse des **Raumes** und der **Zeit** besteht, die zur Bewegung nöthig sind, so darf man, um die Größe der Geschwindigkeit zu schätzen, nur untersuchen, wie sich diese beiden Elemente der Bewegung zu einander verhalten. Denn je **mehr** oder **weniger Raum** in **derselben Zeit** vom Bewegten durchgangen wird, desto **mehr** oder **weniger** geschwind bewegt es sich; in je **mehr** oder **weniger Zeit** hingegen **derselbe Raum** durchgangen wird, desto **weniger** oder **mehr** geschwind bewegt es sich. Daher verhalten sich bei gleichen Zeiten die Geschwindigkeiten **gerade** wie die Räume, bei gleichen Räumen aber **umgekehrt** wie die Zeiten. *)

*) Nennt man die Geschwindigkeit C, den Raum S, und die Zeit T, so läßt sich das Obige mathematisch kurz so ausdrücken: $C = \frac{S}{T}$. Die Geschwindigkeit wird dann als ein Quotient betrachtet, der um so größer ausfallen muß, je größer S und je kleiner T, um so kleiner aber, je kleiner S und je größer T.

§. 344.

Stetigkeit der Bewegung.

Alle Bewegung als solche, d. h. so lange sie dauert, ist stetig, weil Raum und Zeit als die ursprünglichen Bedingungen der Bewegung stetig sind (§. 264. Anm.). Wenn daher die Bewegung in die **stetige** und **unstetige** oder **unterbrochene** eingetheilt wird, so ist unter der letzten nur eine mit Ruhe abwechselnde Bewegung zu verstehn.

Ruhe aber ist nicht bloßer Mangel der Bewegung, sondern Beharrlichkeit eines Dinges in denselben räumlichen Verhältnissen (§. 341), mithin Gegenwart desselben an ebendemselben Orte während eines Zeittheils, der mehr als ein bloßer Augenblick ist. Ein sich fortbewegendes Ding ist also jeden Augenblick in einem andern Punkte der Bewegungslinie; wenn es aber in irgend einem Punkte länger als einen Augenblick wäre, so wäre die Bewegung so lange unterbrocheu oder mit Ruhe wechselnd, als es in jenem Punkte verweilte.

§. 345.

Relativität der Bewegung.

Alle Bewegung ist etwas bloß Relatives, und folglich auch alle Ruhe. Denn wir können von einem Dinge nur insoferne Bewegung oder Ruhe prädiziren, als wir eine Veränderung seines Orts d. h. seiner äußern Verhältnisse wahrnehmen oder nicht. Daher lässt sich Bewegung und Ruhe auch nur auf die relativen Räume, welche die Dinge einnehmen und welche veränderlich sind, beziehen, nicht auf den absoluten Raum, welcher unveränderlich ist, weil er als ein einziges, stetiges und unendliches Ganze vorgestellt wird (§. 264). Ebendarum ist es in Ansehung des Resultats der Bewegung gleichgültig, ob man sich vorstellt, daß ein Ding sich in einem gewissen Raume von einem Orte zum andern bewege, oder, daß dieser Raum selbst sich in entgegengesetzter Richtung bewege, während das Ding ruhe.

§. 346.

Arten der Bewegung.

Die Bewegung ist geradlinig, wenn das Bewegte immer dieselbe Richtung behält, krummlinig, wenn es seine Richtung stetig verändert d. h. so, daß es in jedem Punkte seiner Bahn eine von der vorigen abweichende Richtung annimmt — gleichförmig, wenn das Bewegte in gleichen Zeiten gleiche Räume durchläuft, also immer dieselbe Geschwindigkeit behält, ungleichförmig, wenn es in gleichen Zeiten ungleiche Räume durchläuft, also nach und nach eine andre Geschwindigkeit annimmt, wo dann die Bewegung beschleunigt oder verzögert sein kann, je nachdem die Geschwindigkeit zu- oder abnimmt — drehend, wenn das Bewegte sich um seine Achse bewegt, also die Bewegung in sich gekehrt ist, fortschreitend, wenn es sich nicht um seine Achse bewegt, mithin die Bewegung außer sich gekehrt ist. Im letzten Falle kann aber der Fortschritt entweder einen immer größern Raum einnehmen, wo die Bewegung erweiternd ist, oder auf einen gegebnen Raum so beschränkt sein, daß eine zurückkehrende Bewegung entsteht, welche dann wieder entweder kreisförmig (zirkulirend) oder schwingend (oszillirend) sein kann. In der spiralförmigen Bewegung aber findet eine Synthese jener beiden (der zurückkehrenden und der erweiternden) statt. Endlich kann auch die Bewegung entweder einfach sein, wenn sie bloß als eine einzige, oder zusammengesetzt, wenn sie als eine Mehrheit von Bewegungen gedacht wird, die aber für die Anschauung zusammenfallen, wie bei der krummlinigen Bewegung, die wegen der stetig veränderten Richtung als zusammengesetzt aus

unendlich vielen geradlinigen Bewegungen zu denken ist. *)

*) Die einfache und die geradlinige Bewegung wird hier nur als möglich gesetzt. Denn die wirkliche Bewegung sowohl auf der Erde als der Erde selbst und andrer Körper im Weltraume ist immer krummlinig und daher zusammengesetzt.

§. 347.

Bewegende Kraft.

Die Bewegung als eine Erscheinung in der Sinnenwelt muß auch ihre Ursache innerhalb derselben haben, und zwar muß diese Ursache in der Materie selbst liegen, so daß die Materie nicht bloß als etwas Bewegliches, sondern auch als etwas Bewegendes zu denken. Sie muß also eine bewegende Kraft (vis motrix) haben, und diese Bewegkraft muß ihr ursprünglich zukommen, so daß in und mit der Materie auch Bewegkraft zu setzen, als ein Prinzip der Wirksamkeit, von dem selbst die Möglichkeit der Materie als eines Beweglichen im Raume abhangt (§. 339). *)

*) Wenn auch der erste Beweger oder die höchste und letzte Ursache aller Bewegung und aller Thätigkeit überhaupt anderswo zu suchen wäre, so kann doch die Hylologie von einem für sie transzendenten Prinzipe keinen Gebrauch machen. Sie muß also in der Materie selbst ursprüngliche (d. h. nicht anderswoher abzuleitende, aber ebendarum auch unerklärbare und unbegreifliche) Bewegkraft annehmen.

§. 348.

Abstoßungs und Anziehungskraft.

Denkt man eine bewegende Kraft als Ursache

der Entfernung eines räumlichen Dinges oder eines Theils der Materie von dem andern, so heißt sie Ab- oder Zurückstoßungskraft (vis repulsiva); denkt man sie aber als Ursache der Annäherung des einen zum andern, so heißt sie Anziehungskraft (vis attractiva). Jene müsste treibend, diese ziehend wirken, so daß eine gegebne Materie vermöge jener einen größern, vermöge dieser einen kleinern Raum einnehmen würde, wenn sie kein Hinderniß fände. Jene könnte also auch Ausdehnungskraft (vis expansiva), diese aber Zusammendrückungskraft (vis compressiva) genannt werden.

§. 349.

Undurchdringlichkeit der Materie.

Wenn eine gegebne Materie den von ihr eingenommenen Raum wirklich erfüllen soll, so muß sie sich auch in demselben wirksam beweisen, weil sonst kein Grund wäre, sie als in diesem Raume vorhanden zu setzen. Jene Wirksamkeit aber besteht darin, daß sie jeder andern Materie, welche in denselben Raum eindringen will, widersteht, mithin den von ihr eingenommenen Raum zu behaupten strebt. Diese Eigenschaft der Materie, vermöge welcher mehre materiale Dinge nicht zugleich in demselben Raume sein können, heißt die Undurchdringlichkeit (impenetrabilitas), und es muß diese Eigenschaft jedem größern oder kleinern Theile der Materie überhaupt zukommen, weil, wenn irgend ein Theil von dem andern dergestalt durchdrungen werden könnte, daß beide zugleich in demselben Raume wären, dieß von allen Theilen gelten müsste, mithin gar keine Materie undurchdringlich

sein könnte. Ohne Undurchdringlichkeit aber ließe sich die Materie gar nicht als ein Reales im Raume betrachten. *)

*) Undurchdringlichkeit ist also etwas andres als Festigkeit (soliditas), welcher die Flüssigkeit (fluiditas) entgegensteht. Diese Ausdrücke bedeuten nur Zustände der Materie, in welchen ihre Theile minder oder mehr trennbar und verschiebbar (gleichsam minder oder mehr nachgiebig) sind. Diese Zustände, welche hauptsächlich von der Temperatur abzuhangen scheinen, gehören eben so wenig hieher, als jene anderweiten Modifikazionen der Materie, welche Starrheit oder Steifheit, Sprödigkeit, Zähigkeit, Härte, Weichheit u. s. w. genannt werden, da wir es hier nur mit den allgemeinen Eigenschaften der Materie zu thun haben. Auch lässt sich aus dem chemischen Prozesse der Auflösung einer Materie durch die andre d. h. der innigsten Verbindung beider zu einem gleichförmigen Ganzen nicht schließen, daß eine Materie die andre wenigstens chemisch, wenn auch nicht mechanisch, durchdringen könne. Denn wir können die Materie nicht bis in ihre verhältnissmäßig kleinsten Theile verfolgen, um zu bestimmen, wie sich dieselben gegen einander verhalten, wenn sie eine so innige Verbindung eingegangen sind.

§. 350.

Abstoßungskraft der Materie.

Die Undurchdringlichkeit der Materie setzt voraus eine ursprüngliche Abstoßungskraft derselben (§. 348). Denn der Widerstand, welchen eine gegebne Materie einer andern, die in denselben Raum eindringen will, leistet, ist nichts anders, als eine Bewegung, welche der Bewegung der andern Materie nach jenem Raume hin entgegensteht, also verursacht, daß die eine gegebne Materie sich mehr oder weniger von der andern entferne. Wenn nun

jedem Theile der Materie Undurchdringlichkeit (§. 349), folglich auch Abstoßungskraft zukommt, so muß diese Kraft nach allen Seiten hin wirken, dergestalt daß jeder Theil den andern von sich abstößt, folglich die Materie ebendadurch sich im Raume zu verbreiten strebt. Die Abstoßungskraft kann daher auch als Ausdehnungskraft betrachtet werden (§. 348), und der Materie überhaupt kommt ebendeswegen auch Ausdehnbarkeit (expansibilitas) zu.

§. 351.

Grade der Abstoßungskraft.

Da die Abstoßungskraft eine intensive Größe ist, so muß sie, wieferne sie in irgend einem bestimmten Theile der Materie als einem Erfahrungsgegenstande wirksam ist, auch einen bestimmten Grad haben, der weder der absolut höchste noch der absolut niedrigste sein kann (§. 297). Also muß auch die Undurchdringlichkeit und die Ausdehnbarkeit eines jeden Körpers, als eines bestimmten Theils der Materie, einen bestimmten Grad haben, über und unter welchem größere und kleinere Grade immerfort möglich sind. Ebendarum können auch verschiedne Körper sich durch verschiedne Grade ihrer Undurchdringlichkeit und Ausdehnbarkeit unterscheiden, wenn in ihnen die Abstoßungs- oder Ausdehnungskraft mit ungleicher Intensität wirksam ist. *)

*) Ob dieß in der That so stattfinde, läßt sich nur durch Erfahrung erkennen, indem uns auch nur die Erfahrung davon belehrt, daß es überhaupt Körper von verschiedner Beschaffenheit giebt (z. B. Erde, Wasser, Luft, Metall, Stein, Holz u. s. w.). Die Spekulazion müht sich vergebens ab, wenn sie diese empirischen Verschiedenheiten a priori deduziren will.

§. 352.

Anziehungskraft der Materie.

Vermöge der bloßen Abstoßungs- oder Ausdehnungskraft würden alle Theile der Materie sich nur von einander entfernen (gleichsam einander fliehen), mithin die Materie sich ins Unendliche zerstreuen, folglich in keinem bestimmten Theile des Raums irgend ein bestimmtes Quantum von Materie anzutreffen sein, wenn nicht jener Kraft eine andre entgegengesetzt wäre, welche bewirkt, daß uns die Materie innerhalb gewisser Gränzen der Ausdehnung als ein den Raum erfüllendes Reale zur Anschauung und Empfindung gegeben werden kann. Diese Kraft müsste demnach ebenfalls als eine bewegende, aber in entgegengesetzter Richtung, mithin als die Ursache von der Annäherung der Theile der Materie, folglich als Anziehungskraft gedacht werden (§. 348). Und da vermöge dieser Kraft die Theile der Materie einen kleinern Raum einnehmen, als sie ohne dieselbe einnehmen würden, so kann sie auch mit Recht eine Zusammendrückungskraft genannt werden (ebend.); und der Materie überhaupt kommt ebendeswegen auch Zusammendrückbarkeit (compressibilitas) zu. *)

*) Die Anziehungskraft ist also ebensowohl als die Abstoßungskraft eine ursprüngliche oder Grundkraft der Materie. Die eine aus der andern abzuleiten ist so unmöglich, als die Erfüllung des Raums durch die Materie aus einer von beiden allein zu erklären. Denn wie sich die Materie durch bloße Abstoßungskraft ins Unendliche zerstreuen müsste, so müsste sie durch bloße Anziehungskraft endlich in einen Punkt zusammenfallen, weil dann ihre Theile sich einander immer mehr annähern müssten, ohne je einander ab-

stoßen zu können. Es ist daher einseitig, wenn manche Physiker und Metaphysiker entweder die Abstoßung für scheinbar und nur die Anziehung für wirklich, oder umgekehrt die Anziehung für scheinbar und nur die Abstoßung für wirklich erklären. Denn da müsste man das Eine aus dem Andern ableiten, was eben so wenig möglich ist, als die Dedukzion des Realen aus dem Idealen oder umgekehrt (§. 36. und 37). Auch die magnetischen und elektrischen Phänomene beweisen, daß Anziehung und Abstoßung in der Natur überall verbunden sind. Zeigt sich doch dieser Synthetismus sogar in der Menschenwelt!

§. 353.

Grade der Anziehungskraft.

Die Anziehungskraft muß eben so wie die Abstoßungskraft in jedem bestimmten Theile der Materie in einem bestimmten Grade wirksam sein (§. 351). Und ebendeswegen hat auch die Zusammendrückbarkeit eines jeden Körpers ihren Grad. Die wirkliche Zusammendrückung eines Körpers durch einen andern (z. B. der Luft mittels der Luftpumpe) kann ebendaher nur bis auf einen gewissen Punkt gehen, indem der Widerstand der zusammengedrückten Materie wegen ihrer Undurchdringlichkeit endlich so groß werden muß, daß er der zusammendrückenden Kraft überlegen ist. In dieser Hinsicht kann man die Zusammendrückbarkeit der Materie auch ihre ursprüngliche Elastizität nennen. *)

*) Sonach ist alle Materie ursprünglich elastisch. Wenn wir also empirisch die Körper in elastische und unelastische eintheilen, so heißt dieß nur, daß manche Körper in einem sehr hohen, andre dagegen in einem sehr geringen Grade elastisch seien.

§. 354.

Unterschied der Abstoßungs- und Anziehungskraft.

Da die Abstoßungskraft dem Eindringen eines Körpers in den andern widersteht, so ist sie eine bloße Flächenkraft d. h. eine solche bewegende Kraft, wodurch materiale Dinge nur in der gemeinschaftlichen Gränze der Berührung (in ihrer Oberfläche) unmittelbar auf einander wirken. Wirkt also ein Körper abstoßend auf einen entfernten, so geschieht dieß bloß mittelbar, nämlich mittels der zwischen ihnen befindlichen Materie. Denn da die einander berührenden Theile der Materie ihren Wirkungskreis wechselseitig beschränken, so kann keiner von ihnen einen entfernten Theil bewegen, bevor er die dazwischen liegenden Theile bewegt hat. Die Anziehungskraft hingegen ist eine durchdringende Kraft d. h. eine Bewegkraft, wodurch materiale Dinge auch über die gemeinschaftliche Gränze der Berührung hinaus (in die Ferne) unmittelbar auf einander wirken, so daß es in dieser Hinsicht gleichgültig, ob ihr Zwischenraum leer oder mit anderweiter Materie erfüllt. Denn wenn die Anziehungskraft Ursache von der Annäherung der Theile der Materie sein soll (§. 352), so muß sie auch unmittelbar in die Ferne durch alle zwischenliegende Materie hindurch wirken können.

§. 355.

Zusammenwirkung beider Kräfte.

Ein bestimmtes Quantum von Materie oder ein materiales Ding, welches den Raum in einem bestimmten Grade erfüllt, kann demnach nicht anders entstehen, als durch eine dynamische Synthese

d. h. durch das Zusammenwirken jener beiden ursprünglichen Kräfte. Da sie aber in einem sehr verschiednen Verhältnisse zusammenwirken können, so kann es auch sehr verschiedne Materien geben, wiewohl diese Verschiedenheit sich nicht aus jener allein hinreichend erkennen lässt, sondern die Erfahrung darüber zu Rathe gezogen werden muß. Wieferne nun die Naturphilosophie jene dynamische Synthese anerkennt, heißt sie selbst *dynamisch*, *mechanisch* hingegen, wieferne sie dieselbe verwirft und in ihrer Theorie von der Annahme gewisser Grundkörperchen (Atome — §. 289 und 338. Anm.) ausgeht, welche als kleine Maschinen von verschiedner Gestalt, Größe und Schwere, zufällig an einander stießen und sich so mit einander zu verschiednen anderweiten Körpern verbanden. Darum heißt diese Theorie auch *Korpuskularphilosophie* oder *Atomistik*. *)

*) Dieses System sucht besonders die verschiedne *Dichtigkeit* oder *Lockerheit* der Körper daraus zu erklären, daß bei der ersten Zusammensetzung derselben aus den Atomen mehr oder weniger, größere oder kleinere, leere Zwischenräume entstanden, mithin Körper von sonst gleichem Umfange doch eine verschiedne Dichtigkeit zeigen können. Offenbar ist hier alles erdichtet oder beliebig angenommen; auch wird dadurch ein blinder Zufall eingeführt (§. 302). Es lässt sich aber sehr wohl denken, daß Extensität und Intensität der Raumerfüllung (Umfang oder Volumen und Dichtigkeit eines Körpers) in sehr verschiednen Verhältnissen stehen, ohne daß man seine Zuflucht zu leeren Zwischenräumen zu nehmen braucht. Uebrigens bleibt es hier dahingestellt, ob die Materie an sich nichts weiter als eine Synthese jener beiden Kräfte (gleichsam ein bloßes Spiel derselben), oder ob sie etwas Beharrliches sei, dem jene Kräfte als wesentliche Grundbestimmungen zukommen. Doch ist die letzte

Vorstellungsart natürlicher, weil sie den ursprünglichen Gesetzen unsers Geistes gemäßer. S. §. 339. nebst der Anm.

§. 356.

Wirkungsgesetze beider Kräfte.

Da jedem Theile der Materie Abstoßungs- und Anziehungskraft zukommt, so müssen beide Kräfte in ihrer Wirksamkeit von dem materialen Gehalte eines Körpers abhängig sein. Daher das erste Gesetz: Je größer oder geringer jener Gehalt, desto größer oder geringer die treibende und ziehende Kraft. Da aber, wenn dieselbe Kraft ihre Wirksamkeit in einen größern Raum verbreitet, in jedem Punkte desselben ein kleinerer Grad von Kraft wirksam sein muß, als wenn sie in einen kleinern Raum zusammengedrängt wäre, so ergiebt sich hieraus das zweite Gesetz: Je weiter ein gewisses Quantum von Materie seine treibende und ziehende Kraft erstreckt, desto mehr muß sich deren Wirksamkeit vermindern. Wenn daher dasselbe Quantum von Materie, welches vorher einen kleinern Raum erfüllte, nach und nach einen größern erfüllt, so bekommt es zwar mehr Umfang, aber weniger Dichtigkeit, und umgekehrt.

§. 357.

Schwere der Materie.

Alle Kraft eines materialen Dinges kann auf dessen Mittelpunkt bezogen werden. Die Abstoßungskraft heißt in diesem Bezuge Zentrifugalkraft, und die Anziehungskraft Zentripetalkraft. Wenn daher ein Körper von größerem

materialen Gehalte einen andern von kleinerem an sich zieht, so wird sich dieser nach dem Mittelpunkte von jenem hinbewegen. Das Bestreben eines Körpers, sich in dieser Richtung gegen einen andern zu bewegen, heißt die Schwere (gravitas), welche daher als eine allgemeine und nothwendige Eigenschaft der Materie zu betrachten und nicht aus einer besondern Schwerkraft (vis gravitationis), vielweniger aus einem besondern schwermachenden Stoffe (materia gravifica) abzuleiten. Wird aber der kleinere Körper in seiner Gravitazion gegen den größern durch eine verhältnißmäßige Seitenbewegung von der geraden Richtung nach dem Mittelpunkte abgelenkt, so wird daraus eine krummlinige und nach Beschaffenheit der Umstände mehr oder weniger kreisförmige Bewegung (wie die elliptische der Planeten um die Sonne) entstehn (§. 346).

§. 358.

Theilbarkeit der Materie.

Ein für sich selbst bewegliches Quantum von Materie heißt eine materiale Substanz. Da jedem Theile derselben Abstoßungskraft zukommt (§. 350), so muß auch jeder für sich selbst beweglich sein d. h. so von dem Ganzen wegbewegt werden können, daß er aufhört ein Theil desselben zu sein und selbst eine materiale Substanz wird. Eine solche Bewegung der Theile einer Materie heißt physische Theilung. Die Theilbarkeit (secabilitas) ist also ebenfalls eine allgemeine und nothwendige Eigenschaft der Materie. Die physische Theilung der Materie geht aber ihrer Möglichkeit nach eben so ins Unendliche, wie die mathematische

Theilung des Raums, weil in jedem Punkte des mit Materie erfüllten Raumes Abstoßungskraft wirksam ist, obwohl darum nicht gesagt werden kann, daß irgend eine materiale Substanz, sie sei klein oder groß, aus unendlich vielen Theilen bestehe. Auch findet die Theilung in der Wirklichkeit überall ihre Gränze, so daß immer nur eine endliche, wenn auch noch so große, Menge von Theilen gegeben ist. Vergl. §. 322.

§. 359.

Mittheilung der Bewegung.

Die Materie ist nicht bloß überhaupt beweglich (§. 340), sondern wenn ein materiales Ding einmal in Bewegung gesetzt, so kann es auch wieder andre in Bewegung setzen d. h. seine Bewegung mittheilen. Diese Mittheilung läßt sich aber auch nicht anders denken, als mittels jener ursprünglichen Bewegkräfte, so daß die bewegte Materie auf eine andre entweder treibend oder ziehend einwirkt.

§. 360.

Gesetz der Mittheilung.

Bei der Mittheilung der Bewegung kommt es nicht bloß auf die Geschwindigkeit an, sondern auch auf die Quantität der Materie d. h. auf die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raume, welche auch die Masse heißt, wieferne sie mit allen Theilen zugleich bewegende Kraft äußert, und ein Körper, wieferne sie eine bestimmte Gestalt oder Begränzung hat. Wenn daher ein Körper dem andern Bewegung mittheilt, so gilt das

allgemeine Gesetz: Je mehr Masse ein Körper hat und je geschwinder er sich bewegt, desto größer ist auch sowohl seine eigne Bewegung, als diejenige, welche er außer sich in einem andern Körper bewirken kann. Die Größe der Bewegung (quantitas motus) eines Körpers kann sonach als ein Produkt betrachtet werden, dessen Faktoren seine Masse und seine Geschwindigkeit. *)

*) Nennt man jene Größe Q, die Masse M, und die Geschwindigkeit C, so lässt sich das Obige mathematisch kurz so ausdrücken: $Q = MC$. Das Verhältniß zweier bewegten Körper in Bezug auf die Größe ihrer Bewegung ist also zusammengesetzt aus den geraden Verhältnissen ihrer Massen und Geschwindigkeiten, oder mathematisch ausgedrückt: $Q : q = MC : mc$. Sind also die Massen gleich, so lässt sich die Größe der beiderseitigen Bewegung auch nach den bloßen Geschwindigkeiten, und wenn diese gleich sind, nach den bloßen Massen schätzen.

§. 361.

Gesetz der materialen Selbständigkeit.

Wiewohl durch Bewegung und deren Mittheilung mancherlei Verändrungen in der Körperwelt entstehen können, so daß einzele Körper durch Zusetzung und Absonderung gewisser Theile vermehrt oder vermindert oder auch gänzlich zerstört, aufgelöst oder umgewandelt werden mögen: so kann doch dieß auf die Materie überhaupt als das Beharrliche, an welchem alles Uebrige wechselt, keinen Einfluß haben. Hieraus ergiebt sich das Gesetz der materialen Selbständigkeit: Die Quantität der Materie bleibt bei allen Veränderungen in der Körperwelt im Ganzen immer dieselbe. *)

*) Dieses Gesetz ist nichts anders als eine Anwendung des Grundsatzes der Beständlichkeit (§. 298. Nr. 1) auf das Bewegliche im Raume, die Materie, wieferne sie als das beharrliche Subjekt aller wechselnden Erscheinungen in der Körperwelt betrachtet wird. Man kann es mit den ältern Metaphysikern auch kurz so ausdrücken: Der Weltstoff ist weder vermehrbar noch verminderbar (materia mundi nec augeri nec minui potest). Vergl. §. 301. Anm.

§. 362.

Gesetz der materialen Trägheit.

Wenn ein Körper, als bloß materiales Ding betrachtet, sich in irgend einem Zustande befindet, sei es Ruhe oder Bewegung, und zwar letztere allemal in einer bestimmten Richtung und mit einer bestimmten Geschwindigkeit (§. 342): so wird er in demselben Zustande so lange beharren müssen, bis er durch irgend einen andern Körper aus der Ruhe in Bewegung oder aus der Bewegung in Ruhe oder aus dieser Bewegung in jene versetzt wird, weil in einem bloß materialen und daher auch nur äußerlich wahrnehmbaren Dinge kein inneres Prinzip der Thätigkeit, wodurch es aus sich selbst zur Verändrung seines Zustandes bestimmt würde, vorausgesetzt werden kann. Hieraus ergiebt sich das Gesetz der materialen Trägheit: Alle Verändrungen in der Körperwelt, welche sich auf bloß materiale Dinge beziehn, müssen eine äußere Ursache haben, worauf sie mit Nothwendigkeit erfolgen. *)

*) Dieses Gesetz ist wieder nichts anders als eine Anwendung des Grundsatzes der Ursachlichkeit (§. 298. Nr. 2.) auf das Bewegliche im Raume, die Materie, wieferne sie als bloße Materie betrachtet wird. Als solche heißt sie träge (iners), weil ein bloß mate-

riales Ding, so weit unsre Erfahrung reicht, nicht durch Vorstellungen und Bestrebungen als innere Bestimmungsgründe der Thätigkeit seinen Zustand verändert. Die Trägheit der Materie ist also keine Kraft (vis inertiae) sondern vielmehr ein Mangel an Kraft oder ein Unvermögen (impotentia), den jedesmaligen Zustand aus eignem oder innerem Antriebe zu verändern. Da nun Wesen, welche dieß vermögen, lebendige heißen, so heißt die Materie, bloß als solche betrachtet, leblos, und ihre Trägheit ist als eine Folge ihrer Leblosigkeit zu betrachten, mithin etwas andres, als die Trägheit lebendiger Wesen, welche ein positives Streben nach Ruhe als einem behaglichen Zustande ist. Der Hylozoismus, welcher der Materie schlechthin, also in jeder Beziehung und Gestaltung, Leben beilegt, ist eine willkürliche Hypothese, die nicht nur der Erfahrung widerstreitet, sondern auch die Berechnung und Vorausbestimmung der Bewegung eines Planeten oder Kometen eben so unmöglich machen würde, als die der Bewegung eines Vogels oder Fisches.

§. 363.

Gesetz der materialen Gegenwirkung.

Wenn ein materiales Ding durch das andre bewegt oder die Bewegung von dem einen dem andern mitgetheilt werden soll: so wird, da beiden Abstoßungs- und Anziehungskraft zukommt, der Wirkung von Seiten des Bewegenden eine Rückwirkung von Seiten des in Bewegung zu Setzenden entsprechen. Hieraus ergiebt sich das Gesetz der materialen Gegenwirkung: Bei aller Mittheilung der Bewegung findet Wirkung und Rückwirkung (actio et reactio) mithin ein wechselseitiger Widerstand (antagonismus) statt. *)

*) Auch dieses Gesetz ist eine bloße Anwendung des Grundsatzes der Gemeinschaftlichkeit (§. 298. Nr. 3)

auf das Bewegliche im Raume, in Bezug auf die Mittheilung der Bewegung, und steht der Theorie der Transfusionisten entgegen, welche diese Mittheilung als eine bloße Ueberleitung (transfusio) betrachten, wobei das Bewegende allein sich thätig und das dadurch Bewegte allein sich leidend verhalten, also kein wechselseitiges Thun und Leiden stattfinden soll. Diese Ansicht widerstreitet aber jenem Grundsatze, wie auch der Erfahrung, und ist daher unzulässig.

§. 364.

Gesetz der mechanischen Stetigkeit.

Wenn ein Körper, durch einen andern bestimmt, aus Bewegung in Ruhe, oder aus Ruhe in Bewegung, oder aus der einen Bewegung (mit dieser Geschwindigkeit und in dieser Richtung) in eine andre übergeht: so kann dieß nicht urplötzlich oder in einem einzigen Augenblicke, sondern nur allmählig oder in einer gewissen (nach Beschaffenheit der Umstände bald längern bald kürzern) Zeit geschehen. Folglich setzt jener Uebergang eine erste Anregung (sollicitatio) voraus, auf welche entweder eine langsamere Bewegung (retardatio) oder eine schleunigere (acceleratio) folgt. Man kann diesen Satz das Gesetz der mechanischen Stetigkeit nennen, welches gleichfalls nur eine Anwendung des allgemeinen Gesetzes der Stetigkeit auf die Beweglichkeit der Materie ist (§. 301).

§. 365.

Bewegung als Erscheinung betrachtet.

Da bei aller Bewegung nur eine gewisse Veränderung der räumlichen Verhältnisse zweier oder mehrer Dinge wahrgenommen wird (§. 341), so kann die Frage entstehn, auf welchen Gegenstand

eigentlich die Bewegung als Merkmal von dem Wahrnehmenden zu beziehn. Wird nun eine geradlinige Bewegung eines Körpers gegen einen andern wahrgenommen, so ist es an und für sich betrachtet gleichgültig, ob man den einen Körper als bewegt und den andern als ruhig oder jenen als ruhig und diesen als in entgegengesetzter Richtung bewegt denken will (§. 345). Die Bewegung ist also dann ein bloß mögliches Prädikat des einen Körpers und das Urtheil darüber alternativ. Wird aber eine krummlinige Bewegung eines Körpers um einen andern außer dem Standpunkte des Wahrnehmenden befindlichen Körper wahrgenommen, so ist es nicht gleichgültig, welchem von beiden Korrelaten die Bewegung beigelegt werde, sondern sie kommt dem Körper, der auf diese Art seine Richtung jeden Augenblick verändert (§. 346), wirklich zu und das Urtheil darüber ist disjunktiv. Wird endlich eine Mittheilung der Bewegung von einem Körper an den andern wahrgenommen, so ist, wegen des Gesetzes der Gegenwirkung (§. 363), die Bewegung ein nothwendiges Prädikat beider zugleich und das Urtheil darüber distributiv (§. 150 b. Anm.)

Zweites Hauptstück.

Metaphysische Organologie.

---

§. 366.

Begriff des Organismus.

Organisch heißt ein Körper, dessen Theile nicht nur als Glieder eines Ganzen in ihrer Wirk-

samkeit auf Genaueste zusammenstimmen, sondern der sich auch aus einer eignen ihm inwohnenden Kraft zu einem Ganzen von solchen und so zusammenstimmenden Theilen gebildet hat und in dieser Bildung erhält. Darum kann die gesammte Körperwelt oder die Natur überhaupt ein organisches Wesen genannt werden, dessen Glieder die großen kugelförmigen Körper sind, die von uns im Weltraume als lichte Punkte oder Flächen wahrgenommen werden und theils selbleuchtende theils von jenen beleuchtete sind, zu welchen letzten auch unsre Erde mit ihrem beständigen Begleiter, dem Monde, gehört. Dieser große Weltorganismus aber ist uns in Ansehung seines Ursprungs sowohl als seiner eigentlichen Beschaffenheit so unbekannt, daß wir mit unsrer Betrachtung nur bei den kleinern Organismen verweilen, welche sich auf der Erde befinden und zu welchen wir selbst gehören. *)

*) Eine Theorie vom Ursprunge und Zusammenhange der gesammten Natur (Kosmogonie und Kosmophysik im allumfassenden Sinne, also wohl unterschieden von einer Theorie desjenigen Systems von Weltkörpern, zu dem unser Planet gehört, oder dieses Planeten selbst — Helio- oder Geogonie und Geophysik) kann nur aus Vermuthungen bestehn, die sich leicht in leere Träumereien verlieren, weil der Mangel der Einsicht durch die Einbildungskraft allein ersetzt werden kann. Doch soll dieß kein Verdammungsurtheil über jede Theorie dieser Art sein, wenn sie nur nicht mehr als Versuch sein will.

§. 367.

Organische Kraft.

Die Kraft, wodurch die rohe Materie zu einem körperlichen Wesen von der eben bezeichneten Art

gestaltet wird, heißt selbst organische Kraft, und muß als ein eigenthümliches Prinzip der Bildung gedacht werden, welches in der gesammten Natur wirksam ist, aber sich vorzugsweise in solchen Naturerzeugnissen äußert, die eine in sich selbst vollendete Gestalt zeigen und diese Gestalt durch Aufnahme und innige Aneignung gewisser Stoffe fortwährend zu erhalten streben. Darum heißt jene Kraft auch eine Bildungskraft (vis plastica s. formativa) oder vielmehr, wegen jenes innern und beharrlichen Strebens nach organischer Gestaltung, ein Bildungstrieb (nisus plasticus s. formativus). Da wir nicht im Stande sind, diesen Trieb aus irgend einer andern Naturkraft abzuleiten, so muß er als eine ursprüngliche oder Grundkraft angesehn werden, ist aber ebendeswegen unbegreiflich und unerklärbar. Die Körper also, in welchen die Wirksamkeit eines solchen Bildungstriebes wahrnehmbar ist, heißen vorzugsweise organische, alle übrigen materialen Dinge aber unorganische Wesen. *)

*) Vergl. Blumenbach über den Bildungstrieb. Gött. 1791. 8. Weil die gesammte Natur ein organisches Ganze ist, so muß sich allerdings auch schon in den sogenannten unorganischen Wesen eine bildende Kraft zeigen. Sie zeigt sich aber hier nur auf einer niedern Stufe der Formazion, die uns als bloße Anhäufung (aggregatio) und Zusammenhängung (cohaesio) gewisser Stoffe unter mehr oder weniger bestimmten Gestalten erscheint. Das Höchste in dieser Art von Bildung ist die Krystallisazion, die jedoch selbst wieder viele Abstufungen hat. Auf eine ganz andre Art aber zeigt sie sich in solchen Körpern wirksam, deren Theile als zu einander gehörige und sich wechselseitig auf einander beziehende Glieder eines in sich selbst vollendeten Ganzen erscheinen und die sich daher durch Aneignung (intussusceptio) und Verähnlichung

(assimilatio) gewisser Stoffe in ihrer einmal bestimmten Form erhalten. Diese Bildungsstufe heißt also vorzugsweise Organisazion und die auf derselben stehenden Naturerzeugnisse organische Wesen. Eine schärfere Gränzlinie zwischen dem Organischen und dem Unorganischen lässt sich nicht ziehen, da die Natur ihre Geschöpfe nicht nach unsern Abstrakzionen und Reflexionen trennt, sondern überall durch unmerkliche Uebergänge verschmilzt. Die organische Wirksamkeit der Natur aber aus bloßen Anziehungen und Abstoßungen erklären wollen, ist vergeblich, da sich die Natur dort als eine Künstlerin zeigt, deren Technizismus weit über allen Mechanismus und Chemismus erhaben ist. Eher würde sich vielleicht jene Wirksamkeit mit Hülfe derjenigen Erscheinungen aufhellen lassen, welche wir Magnetismus, Elektrismus und Galvanismus nennen, wenn nicht über diesen Naturprozessen selbst noch ein so tiefes Dunkel ruhete.

§. 368.

Ernährungskraft.

Die organische Kraft zeigt sich zuerst als eine jedes organische Wesen in seiner Einzelheit und Ganzheit erhaltende, und heißt insofern Ernährungskraft (vis altrix s. nutrix). Die Ernährung geschieht nämlich dadurch, daß das organische Wesen aus der umgebenden Natur gewisse Stoffe in sich aufnimmt und sich dergestalt aneignet, daß sie zum Theil in seine Substanz verwandelt, zum Theil aber auch wieder ausgeschieden und so der Natur anders zurückgegeben werden. Auf diese Art tritt das organische Wesen mit der äußern Natur in eine beständige Wechselwirkung, wodurch es sich möglichst entwickelt (wächst) und sich überhaupt in seiner Gestalt und Wirksamkeit so lange behauptet, bis es durch die Uebermacht der Natur wieder zerstört wird. Auch ersetzt es dadurch sowohl

die allmählich abgehenden als (mehr oder weniger) die plötzlich verlornen oder verstümmelten Theile, in welcher Hinsicht die organische Kraft auch Herstellungskraft (vis reproductrix) heißt. *)

*) Die Ernährung geschieht nicht bloß durch Aufnahme der schlechtweg sogenannten Nahrungsmittel, als gröberer Stoffe, sondern auch durch Aufnahme anderweiter und feinerer Stoffe, als Luft, Licht und Wärme. Ebendavon aber hangt auch die Herstellung ab. Denn ohne Aufnahme solcher Stoffe würde kein Ersatz irgend eines organischen Verlustes stattfinden. Die Herstellungskraft ist also im Grunde einerlei mit der Ernährungskraft. Man könnte daher auch beide unter dem Titel der Selberhaltungskraft (vis conservatrix sui ipsius) zusammenfassen, in welcher Beziehung dem organischen Wesen auch ein Selberhaltungstrieb beigelegt wird, indem es immerfort strebt, sich in seiner organischen Integrität zu erhalten. Damit fällt auch die sogenannte natürliche Heilkraft (vis sanatrix) zusammen. Denn der Organismus heilt sich selbst, wenn seine Integrität in irgend einer Hinsicht verletzt ist, und die Arzneien, welche man in Krankheiten zu sich nimmt, oder die sogenannten Heilmittel können auch als eine Art von künstlichen (auf jenen Zweck insonderheit berechneten) Nahrungsmitteln betrachtet werden, obgleich ihre Wirksamkeit manches Eigenthümliche an sich hat, dessen Erörterung nicht hieher gehört. Wir wollen also auch nicht entscheiden, ob der allo- oder enantiopathische Grundsatz: Contraria contrariis curantur, oder der homöopathische: Similia similibus, der richtige sei. Vielleicht sind sie es beide, je nachdem man sie versteht und anwendet.

§. 369.

Erzeugungskraft.

Die organische Kraft äußert sich zweitens als eine jedes organische Wesen in seiner Art oder Gattung erhaltende, und heißt insofern Erzeugungs-

oder Fortpflanzungskraft (vis genitrix s. propagatrix). Wiefern also ein organisches Wesen ein andres ihm ähnliches erzeugt, erhält es auch seine Form, aber nicht individual, sondern spezial oder generisch. Es kann daher die Zeugungskraft nicht als eine besondre Naturkraft, sondern nur als eine besondre Aeußerungsart derselben Naturkraft betrachtet werden, welche in allem Organischen wirksam ist und sich hier recht eigentlich als Bildungstrieb zeigt, der ebendeswegen in diesem Bezuge Fortpflanzungstrieb, und wieferne die Zeugung durch getrennte Geschlechter (sexus) geschieht, Geschlechtstrieb heißt. Die Erzeugung eines neuen organischen Wesens ist daher nichts anders als die beginnende Entwickelung und Ausbildung irgend eines organischen Keims oder organisirbaren Zeugungsstoffes, so daß die organischen Wesen nicht Edukte, sondern Produkte von einander sind. *)

*) Der Okkasionalismus, welcher die Gottheit gelegentlich die sich mechanisch berührenden oder chemisch verbindenden Stoffe organisiren, und der Prästabilismus, welcher die Gottheit uranfänglich die Keime organischer Wesen schaffen und in einander einwickeln lässt, damit sie nach und nach wieder ausgewickelt würden (In- oder Evoluzionstheorie), sind unstatthafte Hypothesen. Die Erzeugung, als Epigenesis oder Befruchtung eines organischen Keims gedacht, setzt freilich das Dasein eines solchen Keims voraus. Indessen ist nicht nothwendig anzunehmen, daß Organisches nur durch schon abgesondert bestehendes Organisches hervorgebracht werde (generatio univoca), sondern es lässt sich auch denken, daß es aus dem sogenannten Unorganischen hervorgehe (generatio aequivoca), da die gesammte Natur organisch ist (§. 366). Eben so kann ungleichartige Zeugung (generatio heterogenea) so gut stattfinden, als gleichartige (homogenea), obwohl jetzt in der Regel nur diese wahrgenommen wird. Der Ursprung

der ersten organischen Wesen aber fällt in das geheimnissvolle Dunkel der Vorwelt, wenn sich gleich nach der Analogie mit Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, daß bei einer ganz andern Beschaffenheit der Erdoberfläche und einer höhern Temperatur des Wassers und der Luft der Schoß der Erde (besonders des Meeres) gar wohl fähig war, organische Wesen mannigfaltiger Gestalt aus sich hervorgehn zu lassen, da wir noch jetzt auf den unteren Stufen der Thier- und Pflanzenwelt ähnliche Prozesse wahrnehmen. Vergl. A. M. Tauscher's Versuch über die Idee einer fortgesetzten Schöpfung oder einer fortwährenden Entstehung neuer Organismen aus regelmäßig wirkenden Naturkräften. Chemnitz, 1818. 8. und Chsto. Frdr. Werner's Schrift: Die Produkzionskraft der Erde, oder die Entstehung des Menschengeschlechts aus Naturkräften. A. 3. herausgeg. von Heinr. Richter. Leipz. 1826. 8. Schriften, welche von der Erzeugung, wie von der Ernährung, insonderheit handeln, muß man in den Lehrbüchern der Physiologie suchen.

§. 370.

Lebenskraft.

Wie die Natur überhaupt ein organisches Ganze, so ist sie auch ein lebendiges Ganze. Wie aber der Organismus in gewissen Naturprodukten bestimmter hervortritt, so auch das Leben, und zwar gerade in denselben Produkten, so daß wir wohl berechtigt sind, organische Kraft und Lebenskraft (vis vitalis) wesentlich für Eins zu halten. In allen organischen Wesen zeigt sich nämlich eine innere Regsamkeit, eine Beweglichkeit aus und durch sich selbst, die aber durch den beständigen Kampf mit äußern Gegenständen fortwährend in verschiednen Graden unterhalten wird, und welche wir eben das Leben nennen. Dieses wäre sonach

ein Produkt zweier Faktoren, der Erregbarkeit, die einem Körper vermöge seiner Organisazion zukommt, und des auf irgend eine Art entstehenden Reizes, durch den die Erregbarkeit zur wirklichen Erregung wird. *)

*) Die organischen Thätigkeiten, wie die Ernährung und Erzeugung, sind also auch Lebensthätigkeiten, und sonach organische Kraft auch Lebenskraft. Denn so lange jene Kraft in einem Körper wirkt, lebt er; ist sie aber durch übermächtige Einwirkungen in ihm völlig unterdrückt, so ist er todt, obwohl das allgemeine Leben der Natur dadurch nicht aufgehoben wird, sondern immer wieder in neuen Organismen hervortritt. Ein lebender Körper ist gesund, wenn obige Faktoren in einem solchen Verhältnisse (Proporzion) stehen, daß alle organische Thätigkeiten ungestört von statten gehn, krank, wenn jene in einem solchen Misverhältnisse (Disproporzion) stehen, daß diese gestört werden und daraus entweder zu viel oder zu wenig Erregung (Hypersthenie oder Asthenie) entsteht. Hört endlich alle Erregung auf, so stirbt der organische Körper und fällt dem Unorganischen zu, wenn ihn nicht das Organische wieder in sich aufnimmt, wo er dann als Theil vom Ganzen ein andres (individuales) Leben lebt. Uebrigens sind hier vorzüglich die oben (§. 334) angeführten biologischen Schriften zu vergleichen.

§. 371.

Hauptarten des Organismus.

Ungeachtet die bildende Natur organische Wesen von der größten Mannigfaltigkeit hervorgebracht hat, welche sich durch fast unmerkliche Uebergänge an einander anzuschließen und unter einander zu verketten oder zu verschlingen scheinen, so daß man ihre Gesammtheit mit einer Stufenleiter, einer Gliederkette oder vielleicht noch treffender mit

einem Netze vergleichen kann: so zeigen sich doch zwei Hauptarten organischer Wesen, welche sich hauptsächlich dadurch unterscheiden, daß die eine sich entweder mit dem ganzen Körper oder doch mit den meisten und vornehmsten Gliedern desselben willkürlich zu bewegen, die andre hingegen einer solchen Bewegsamkeit zu ermangeln scheint, mithin dort das Leben auf einer höhern Stufe und mit einer größern, sowohl nach innen als nach außen gerichteten, Thätigkeit hervortritt, als hier. Da nun das innere Prinzip einer solchen Thätigkeit Seele (anima) heißt, so heißen auch die organischen Wesen der ersten Art beseelte oder Thiere (animalia), die der andern unbeseelte oder Pflanzen (vegetabilia). *)

*) Wenn es auch Mittelwesen (Thierpflanzen und Pflanzenthiere) giebt, so beweist dieß doch nur, daß die Mannigfaltigkeit der Natur in ihren Erzeugnissen größer ist, als unser Verstand, der alles in Begriffe einzugränzen sucht. Darum bleibt auch jedes naturhistorische oder vielmehr naturbeschreibende Klassensystem, es heiße natürlich oder künstlich, unvollkommen d. h. eine wissenschaftliche Aufgabe, die nie ganz zu lösen, ob wir gleich nach deren Lösung immer streben sollen.

§. 372.

Der Mensch als organisches Wesen.

Unter allen organischen Wesen der Erde ist der Mensch nicht nur durch seinen aufrechten, feinen und schönen Körperbau, sondern auch durch sein inneres Thätigkeitsprinzip, die Seele — deren vernünftiges, von den Sprachorganen des Körpers unterstütztes Bewusstsein sowohl zur Erkenntniß alles Sinnlichen, als zur Ahnung des Uebersinnlichen sich

erheben kann — von der Natur so hoch gestellt, daß er schon an sich als der irdisch vollkommenste, alle übrigen Organisazionsformen in sich schließende, Organismus, mithin als eine Welt im Kleinen, (microcosmus) betrachtet werden kann. Ebendadurch ist er aber auch einer ins Unendliche gehenden weitern Vervollkommnung fähig (perfectibilitas infinita) indem er nach höhern und von ihm selbst entworfnen Zwecken sein eigner Bildner werden kann, während den übrigen Thieren die Natur durch den Instinkt einen ganz bestimmten und ebendarum sehr beschränkten Kreis der Wirksamkeit und Vollkommenheit vorgezeichnet hat. *)

*) Hier sind auch die früher (§. 110. Anm.) angezeigten anthropologischen Schriften zu vergleichen. Außerdem s. Moscati's Schrift vom körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Thiere und der Menschen. Gött. 1771. 8. Doch können wir der Meinung des Verfassers, daß der Mensch von Natur bestimmt sei, auf vier Füßen (Händen und Füßen) zu stehn und zu gehn, nicht beipflichten, weil sie dem menschlichen Körperbau und selbst dem Baue der Hände und Arme, die offenbar nicht zum Stehn und Gehn gemacht sind, widerstreitet.

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Teleologie.

---

§. 373.

Begriff der Zweckmäßigkeit.

Zweckmäßig heißt jedes Ding, welches gewissen Zwecken entspricht, also im Ganzen oder theil=

weise als Mittel zu gewissen Zwecken betrachtet werden kann (§. 290). Die Zweckmäßigkeit eines Dinges kann aber sowohl eine äußere als eine innere sein, je nachdem die Zwecke, denen es entspricht, außer oder in ihm selbst liegen. Jene heißt auch Brauchbarkeit oder Nutzbarkeit, diese Zweckmäßigkeit schlechthin. *)

*) Jene könnte auch relative, diese absolute Zweckmäßigkeit heißen. Beide können in der Gestalt oder im Stoffe des Dinges liegen, mithin formal oder material sein, und zwar im objektiven Sinne. Denn im subjektiven nennt man ein Ding auch zweckmäßig, wenn es unser Lustgefühl anspricht. Diese Zweckmäßigkeit ist aber bloß ästhetisch und gehört nicht hieher.

§. 374.

Zweckmäßigkeit der organischen Wesen.

Die organischen Wesen sind nicht bloß äußerlich (eins für das andre oder für uns) sondern auch innerlich zweckmäßig. Denn ihre Theile stehen unter sich in durchgängigem Zusammenhange als Glieder eines in sich selbst vollendeten, sich selbst erhaltenden und fortbildenden Ganzen. Sie sind also ihrem Dasein und ihrer Form nach durch das Ganze bestimmt und so innig zur Einheit verbunden, daß sie ihrem Dasein und ihrer Form nach wechselseitig Ursache und Wirkung von einander sind. Jeder Theil ist nicht bloß um der übrigen willen, sondern auch durch die übrigen da, so daß jeder wirkend und gewirkt zugleich oder Werkzeug (*οργανον*, instrumentum) in aktiver und passiver Bedeutung ist. Ein Wesen dieser Art ist daher nicht bloß organisirt, sondern auch organisirend, mithin

durch und durch organisch. Es scheint also, wie ein Kunstwerk, aus einer Idee hervorgegangen, und ist doch von der Natur selbst so zweckmäßig hervorgebracht.

*) Darum heißt auch die Natur selbst analogisch eine bildende Künstlerin, indem ihr Bildungstrieb sich in den mannigfaltigsten organischen Erzeugnissen entfaltet hat, deren jedes das Gepräge der Zweckmäßigkeit an sich trägt (§. 367 und 371).

§. 375.

Zweckmäßigkeit der gesammten Natur.

Jedes organische Wesen lässt sich demnach teleologisch als ein Naturprodukt betrachten, welches zugleich Naturzweck ist, d. h. als ein Erzeugniß, in welchem von Natur alles zugleich Zweck und Mittel ist. Da nun aber die gesammte Natur auch ein organisches Wesen ist (§. 366) und, wenn wir sie aus diesem höhern Standpunkte ansehn, der Unterschied des Organischen und des Unorganischen verschwindet (§. 367): so dürfen wir auch der Natur überhaupt eine durchgängige Zweckmäßigkeit beilegen, mithin sie als ein Ganzes beurtheilen, in welchem nichts umsonst, sondern alles gegenseitig Zweck und Mittel ist. Diese teleologische Naturbetrachtung ist jedoch nur ein regulatives und heuristisches Prinzip, nach welchem wir den genauen Zusammenhang der Naturdinge und ihre gegenseitige Beziehung immer mehr zu erforschen suchen, nicht ein konstitutives, um mittels desselben den Ursprung der Natur aus einer nach Zwecken wirkenden Intelligenz zu erklären oder gar das Dasein einer solchen zu beweisen (§. 330). *)

*) Dem Religiösen ist alles Sinnliche und Endliche, also die gesammte Natur, ein Geschöpf Gottes (§. 63). Aber der Naturforscher als solcher soll mit seinen Erklärungen innerhalb der Natur bleiben. Der Theoplastizismus, welcher alle bildende Kraft in Gott versetzt und die Natur bloß als einen bildsamen Stoff betrachtet, hat daher für ihn keinen Sinn. Eben so wenig aber auch der Kasualismus, der alles aus dem blinden Zufalle, und der Fatalismus, der alles aus blinder Nothwendigkeit erklären will. Denn damit ist so gut als nichts erklärt (§. 302 und 303). Eine Weltseele (§. 317. Anm.) als Prinzip der Naturzweckmäßigkeit annehmen, führt entweder zum Theoplastizismus zurück, wenn man Gott selbst als jene Seele denkt, oder zum Hylozoismus, der die Materie als solche für ein lebendiges, empfindendes und denkendes Wesen hält, aber nicht erklären kann, warum so viele Dinge in der Natur auch nicht die geringste Spur von Leben, Empfindung und Gedanken zeigen (§. 362. Anm.). Also bleibt die Idee der Naturzweckmäßigkeit immer nur eine Anweisung für die reflektirende Urtheilskraft in der Beziehung der Dinge auf einander als Zwecke und Mittel (nexus finalis), während der erkennende Verstand sie bloß nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpft (nexus effectivus). Vergl. Imm. Kant's Abh. über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. In Dess. vermischten Schriften B. 3. S. 99 ff.

§. 376.

System der natürlichen Zwecke.

Die Beziehung eines Dinges als Mittels auf ein andres als Zweck ist eine Unterordnung, indem der Zweck im Gedanken höher steht als das Mittel. In einem Systeme der naürlichen Zwecke werden also die natürlichen Dinge nach ihrer verhältnißmäßigen Vollkommenheit eine gewisse Rang-

ordnung annehmen müssen. Nun erscheint uns das Organische vollkommner als das Unorganische, und im Organischen erscheint uns wieder das Animalische auf einer höhern Stufe des Lebens als das Vegetabilische, der Mensch aber auf der höchsten Stufe desselben, soweit uns die Natur bekannt (§. 367. 371 und 372). Also werden wir mit Recht sagen können, daß im Systeme der natürlichen Zwecke 1. das Unorganische als ein Lebloses für das Organische als ein Lebendiges vorhanden sei und demselben gleichsam zur Grundlage diene, weshalb auch alles Leben der Erde nach der Oberfläche herausgetreten, 2. die Pflanzen als ein Unbeseeltes den Thieren als einem Beseelten, und 3. die Thiere sammt allen übrigen Dingen als ein Vernunftloses dem Menschen als einem Vernünftigen für dessen Zwecke als Mittel zu dienen von der Natur selbst bestimmt seien.

§. 377.

Natürliche Bestimmung des Menschen.

Der Mensch ist demnach von der Natur selbst zum Herrn der irdischen Naturdinge (dominus in terram) bestimmt. Diese Herrschaft aber hat er nicht schon von Natur, sondern er soll sie erst erringen, indem ihn die Natur einerseit hülflos und hülfbedürftig aus ihrem Schoße hervorgehen ließ und mit tausend Gefahren umringte, anderseit aber mit so herrlichen Anlagen und Kräften ausstattete, daß, wenn er diese gehörig entwickelt und ausbildet, er ebendadurch, aber auch nur dadurch, zur Herrschaft über die irdischen Naturdinge gelangen kann. Man kann daher auch sagen, die Natur habe den Menschen zur Kultur bestimmt, die, wenn sie nur rechter Art ist,

den Menschen auch zum Wohlsein und selbst zum Gutsein führen muß. *)

*) Daß Unkultur oder Roheit für den Menschen zuträglicher sei, sowohl in physischer als in moralischer Hinsicht, ist eine abgeschmackte Meinung, die auf einer höchst mangelhaften Induktion beruht. Denn alle bisherige Kultur ist nur erst ein schwacher Anfang. Es muß eine Zeit kommen, wo keine Menschenhand mehr macht, was ein Thier oder eine Maschine machen kann — wo der Mensch Häuser bauen lernt, die kein Feuer verzehrt, und Schiffe, die nicht untergehn, wo er selbst die Luft in beliebiger Richtung und ohne Gefahr, plötzlich herabzustürzen, durchsegeln lernt — und wo auch jene großen Gesellschaften, Staat und Kirche, die noch immer einander bald heimlich bald sogar öffentlich anfeinden und bei dieser gegenseitigen Anfeindung auch ihre eignen beiderseitigen Glieder mannigfaltig quälen und verderben, so eingerichtet und zu einander gestellt sind, daß sie den Menschen durch echte (sowohl körperliche als geistige) Bildung zum Wohlsein und zum Gutsein führen. Wir reden aber hier nicht vom J. 2440, sondern von einer noch viel spätern Zeit. Denn langsam und allmählich ist der Gang der Natur, und unser Geschlecht steht der Sage nach erst im sechsten Jahrtausende d. h. Jahre, hat also noch nicht einmal die Milchzähne abgeworfen.

Ende des ersten Bandes.

Bei mir ist erschienen und in allen Buchhandlungen des In- und Auslandes zu erhalten:

Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte.

Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft bearbeitet und herausgegeben

von

Wilhelm Traugott Krug.

In vier Bänden.

Erster bis dritter Band.

A — Sp.

Gr. 8. 1827—28. 48, 52¼ u. 48¾ Bogen auf gutem Druckpapier. Subscriptionspreis des Bandes 2 Thlr.

Der vierte Band erscheint zur Ostermesse 1829 und dauert bis dahin der Subscriptionspreis fort.

Leipzig, den 1sten September 1828.

F. A. Brockhaus.

Krug's
philosophisches Handbuch.
Zweiter Band.

Dritte Auflage.

Handbuch
der
Philosophie
und der
philosophischen Literatur.

Von

Wilhelm Traugott Krug,
der Philosophie Professor in Leipzig.

In zwei Bänden.

Zweiter Band.

Dritte, verbesserte und vermehrte, Auflage.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1828.

Inhalt des zweiten Bandes.

Vierter Theil.

Geschmackslehre.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Reine Geschmackslehre.

Erstes Hauptstück.

Aesthetische Ideologie.

A. Von der Schönheit.

Zweites Hauptstück.

Aesthetische Krimatologie.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Geschmackslehre.

Erstes Hauptstück.

Allgemeine Kunstlehre.

Zweites Hauptstück.

Besondre Kunstlehre.

A. Von den tonischen Künsten.

Erster Abschnitt.

Reine Rechtslehre.

Erstes Hauptstück.

Privates Recht.

A. Absolutes Privatrecht.

B. Hypothetisches Privatrecht.

Zweites Hauptstück.

Oeffentliches Recht.

A. Staatsrecht.

B. Staaten- oder Völkerrecht.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Rechtslehre.

Erstes Hauptstück.

Natürliches Familienrecht.

Zweites Hauptstück.

Natürliches Kirchenrecht.

Sechster Theil.

Tugendlehre.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Reine Tugendlehre.

Erstes Hauptstück.

Reine ethische Elementarlehre.

A. Von Tugend und Pflicht überhaupt.

Zweites Hauptstück.

Reine ethische Methodenlehre.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Tugendlehre.

Erstes Hauptstück.

Angewandte ethische Elementarlehre.

Zweites Hauptstück.

Angewandte ethische Methodenlehre.

Siebenter Theil.

Religionslehre.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Reine Religionslehre.

Erstes Hauptstück.

Die Religion theoretisch betrachtet.
oder von der Religion überhaupt und den religiosen Ueberzeugungen.

Zweites Hauptstück.

Die Religion praktisch betrachtet
oder von den religiosen Gesinnungen und Handlungen.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Religionslehre.

Erstes Hauptstück.

Von der Offenbarung überhaupt.

Zweites Hauptstück.

Von der Offenbarung im Besondern oder von den auf Offenbarung gegründeten positiven Religionen.

Handbuch
der
Philosophie
und der
philosophischen Literatur.

Zweiter Band.

Der Hang zu philosophiren, darauf sich auch mit seiner Philosophie an Andern zu reiben und, weil das nicht leicht ohne Affekt geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen — dieser Hang, oder vielmehr Drang, muß als eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden, wodurch sie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.

Kant's vermischte Schriften. Bd. 3. S. 342.

Vierter Theil.

Geschmackslehre.

Einleitung.

§. 378.

Begriff.

Die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsers Geistes in der Beurtheilung eines Gegenstandes nach seiner Beziehung auf unser Lustgefühl (als eines Geschmacksobjektes) heißt eine Geschmackslehre (§. 108). Wieferne bei jener Beziehung der äußere oder innere Sinn auf eigenthümliche Art in Anspruch genommen wird, heißt diese Wissenschaft auch Aesthetik. *)

*) *Αισθησις* heißt bei den griechischen Philosophen sowohl der Sinn selbst, als auch die sinnliche Vorstellung, sie mag als Anschauung oder als Empfindung oder auch als bloßes Gefühl ins Bewusstsein treten. *Αισθητικη* (*επιστημη*) bedeutet sonach eine Sinneswissenschaft, kann aber auch eine Anschauungs- Empfindungs- oder Gefühlslehre bedeuten. Da im Deutschen das Wort Geschmack vom Körperlichen aufs Geistige übergetragen worden, um eine eigenthümliche Wirksamkeit unsers Geistes zu bezeichnen, bei welcher zwar die Sinnlichkeit eine bedeutende Rolle spielt, aber doch nicht ohne Theilnahme des höhern Wirkungsvermögens: so scheint das Wort Geschmackslehre

immer noch der angemessenste Name dieses Theils der Philosophie zu sein. Wegen des Ausdrucks Geschmackskritik s. §. 438. Anm.

§. 379.

Eintheilung.

Wenn etwas als Geschmacksgegenstand beurtheilt wird, wiefern es mehr oder weniger gefällt, so muß dieses ästhetische Urtheilen seine natürliche Grundlage im Gemüthe haben, also von gewissen ursprünglichen oder transzendentalen Bedingungen abhängig sein. Werden nun diese an und für sich in der Wissenschaft aufgesucht und dargestellt, so giebt dieß den reinen Theil der Geschmackslehre. Wird aber dabei auf die erfahrungsmäßigen Bedingungen gesehen, unter welchen der Mensch selbst etwas Wohlgefälliges als einen Geschmacksgegenstand schaffen kann, so giebt dieß den angewandten Theil dieser Wissenschaft (§. 110). *)

*) Da die menschliche Thätigkeit, wieferne sie etwas ästhetisch Wohlgefälliges schafft, schöne Kunst heißt, so ist die angewandte Geschmackslehre eine Philosophie der schönen Kunst oder eine ästhetische Kunstlehre (Kalo- oder Kalleotechnik, um sie durch diese Bezeichnung von der schlechtweg sogenannten Technologie als einer gemeinen Kunstlehre zu unterscheiden). Und wenn die schöne Kunst sich in eine Mehrheit von Künsten oder Kunstzweigen zerfallen lässt, so kann man die angewandte Geschmackslehre auch eine Theorie der schönen Künste (nur nicht der schönen Wissenschaften, denn solche giebt es nicht) nennen. Die reine Geschmackslehre aber hat es mit dem ästhetisch Wohlgefälligen überhaupt zu thun, es sei Erzeugniß der Kunst oder nicht.

§. 380.

Literatur.

Die auf die Aesthetik bezüglichen Schriften sind theils einleitend a), theils abhandelnd b), theils literar-historisch c), wiewohl manche Schriften der ersten beiden Klassen auch mehr oder weniger literarische und historische Notizen enthalten und daher in die dritte Klasse eingreifen. Auch können die Enzyklopädien der schönen Künste d) und die ästhetischen Wörterbücher e) dieser Literatur beigezählt werden, da sie theils ästhetische Begriffe und Grundsätze entwickeln, theils ebenfalls literarische und historische Notizen in Bezug auf diese Wissenschaft enthalten.

a) Hieher gehören:

Alex. Gli. Baumgartenii diss. de nonnullis ad poema pertinentibus. Halle, 1735. 4. (Gehört darum hieher, weil darin zuerst die Idee einer solchen Wissenschaft, obwohl in einem beschränkteren Sinne, ausgesprochen worden).

Dan. Boethii observatt. de usu analyseos philosophicae in aestheticis. Upsal, 1788. 4.

Matth. Fremlingii dissert. de aesthetica. Lund, 1789. 4.

Geo. Friedr. Meier's Betrachtungen über den ersten Grundsatz aller schönen Künste und Wissenschaften. Halle, 1757. 8.

Gli. Schlegel's Abhandlung von den ersten Grundsätzen in (der Weltweisheit und) den schönen Wissenschaften. Riga, 1770. 8. Einige erläuternde Zusätze dazu in einem Schreiben an Frdr. Nicolai. Ebend. 1771. 8.

Mos. Mendelssohn über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften. Im 2. Th. seiner früher (§. 10. Anm. e) angeführten philoss. Schriften; auch im 1. B. der Biblioth. der schönen Wiss. S. 231 ff.

unter dem Titel: Betrachtungen über die Quellen und Verbindungen der schönen Wissenschaften und Künste.

Karl Phil. Moritz's Grundlinien zu einer vollständigen Theorie der schönen Künste. In der Monatsschrift der berliner Akad. der Künste. B. 3. St. 2. — Dess. Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wiss. unter dem Begriffe des in sich selbst Vollendeten. In der berliner Monatsschr. 1785. St. 3. — Dess. Bestimmung des Zwecks einer Theorie der schönen Künste. Im berliner Archiv der Zeit. 1795. St. 3.

Imm. Kant's Kritik der ästhetischen Urtheilskraft. In Dess. Kritik der Urtheilskr. [überhaupt] S. 1—264. — Eine Kritik jener Kritik ist: Joh. Gfr. Herder's Kalligone. Leipz. 1800. 3 Thle. 8. und in Dess. sämmtlichen Werken zur schönen Literatur und Kunst. Tübing. 1805--1807. 9 Thle. 8. — Auch vergl. Frdr. Wilh. Dan. Snell's Darstellung und Erläuterung der kantischen Krit. der ästhet. Urtheilskr. Mannh. 1791. 8.

Karl Leonh. Reinhold über das Fundament der Geschmackslehre. In Dess. Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse ꝛc. B. 2. Abh. 6.

Karl Heinr. Heydenreich's Skizze einer Einleitung in die Aesthetik. In Cäsar's Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt. 1786. B. 3. — Ders. über die Möglichkeit einer Philosophie der schönen Künste in Rücksicht der Einwürfe, welche Kant dagegen erhoben hat. In Dess. Originalideen. B. 2. Abh. 1. — Ders. über die Prinzipien der Aesthetik oder über den Ursprung und die Allgemeingültigkeit der Vollkommenheitsgesetze für Werke der Empfindung und Phantasie. In: Amalthea, für Wissenschaft und Geschmack. B. 1. St. 2.

Sal. Maimon über die Aesthetik. In Dess. Streifereien im Gebiete der Philosophie. Berl. 1793. 8.

Ideen zu einer neuen Theorie der schönen Natur und Kunst. Im deutschen Magazin, herausgegeb. von C. U. D. von Eggers. B. 20. S. 97—172 und S. 250—280.

Joh. Paul Friedr. Richter's Vorschule der Aesthetik. Hamb. 1804. 3 Thle. 8. (Ist mehr abhan-

delnd als einleitend, und schließt sich daher an die folgende Klasse an.)

Karl Morgenstern's Grundriß einer Einleitung zur Aesthetik, mit Andeutungen zur Geschichte derselben. Dorpat, 1815. 8. (Ist auch zum Theil abhandelnd.)

Ludw. Thilo's ästhetische Vorlesungen, als Einleit. in das Studium der schönen Künste. Frkf. a. d. O. 1807. 8. — Dess. Prüfung einiger Vorurtheile gegen die Aesthetik. Bresl. 1820. 8.

b) In diese Klasse gehören:

Alex. Gli. Baumgartenii aesthetica. Frankf. a. d. O. 1750—1758. 2 Thle. 8.

Geo. Frdr. Meier's Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. Halle, 1748—1750. 3 Thle. 8. A. 2. 1754. (Wiewohl diese Schrift etwas früher als Baumgarten's Aesthetik erschien, so ist sie doch nach dessen Ideen und seit 1742 entworfenen Diktaten gearbeitet).

Frdr. Just. Riedel's Theorie der schönen Künste und Wissenschaften. N. A. Wien u. Jena, 1774. 8. (Th. 1.) — Sulzer's Werk mit ähnlichem Titel s. unter e.

Ant. Frdr. Büsching's Geschichte und Grundsätze der schönen Künste und Wissenschaften im Grundrisse. Berl. 1772—1774. 2 Stücke. 8. — Dess. ästhetische Lehrsätze und Regeln. A. 2. Hamb. 1776. 8. (Ist eigentlich nur eine verbess. u. verm. Ausg. der ersten Schrift).

Chsti. Gfr. Schütz's Lehrbuch zur Bildung des Geschmacks. Halle, 1776—1778. 2 Bde. 8.

Geo. Szerdahally aesthetica s. doctrina boni gustus ex philosophia pulcri deducta. Ofen, 1779. 2 Bde. 8.

Chsti. Frdr. Dan. Schubert's Vorlesungen über die schönen Wissenschaften. Umgearb. und verm. (von Mich. Hissmann) unter dem Titel: Kurzgefasstes Lehrbuch der schönen Wissenschaften. Augsb. oder Münst. 1781. 8. N. A. 1786.

Joh. Aug. Eberhard's Theorie der schönen Künste und Wissenschaften. A. 3. Halle, 1790. 8. — Dess.

Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser aus allen Ständen. Halle, 1803—1805. 4 Thle. 8. A. 2. 1807.

Joh. Joach. Eschenburg's Entwurf einer Theorie und Literatur der schönen Wissenschaften. Berl. und Stett. 1783. 8. A. 2. 1789. A. 3. 1805. unter dem passendern Titel: Entw. e. Th. u. Lit. der schönen Redekünste. Die dazu gehörige Beispielsammlung erschien ebendas. 1788—1795. 8 Bde. 8.

Gtthf. Sam. Steinbart's Grundbegriffe zur Philosophie über den Geschmack. Züllich. 1785. 8. (Hft. 1).

Phil. Gäng's Aesthetik oder allg. Theorie der schönen Künste und Wissenschaften. Salzb. 1786. 8.

Chsto. Meiners's Grundriß der Theorie und Geschichte der schönen Wissenschaften. Lemgo, 1787. 8.

Andr. Heinr. Schott's Theorie der schönen Wissenschaften. Tübing. 1789—1790. 2 Thle. 8.

Eulog. Schneider's erste Grundsätze der schönen Künste überhaupt und der schönen Schreibart insbesondre. Bonn, 1790. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's System der Aesthetik. Leipz. 1790. 8. (Th. 1).

Karl von Dalberg, Grundsätze der Aesthetik, deren Anwendung und künftige Entwickelung. Erfurt, 1791. 4.

Heinr. Zschocke's Ideen zu einer psychologischen Aesthetik. Frankf. a. d. O. 1793. 8.

Chsti. Wilh. Snell's Lehrbuch der Kritik des Geschmacks. Leipz. 1795. 8.

Chsti. Frdr. Michälis's Entwurf der Aesthetik. Augsb. 1796. 8.

Laz. Bendavid's Beiträge zur Kritik des Geschmacks. Wien, 1797. 8. — Dess. Versuch einer Geschmackslehre. Berl. 1799. 8.

Joh. Gli. Heusinger's Handbuch der Aesthetik. Gotha, 1797—1798. 2 Thle. 8.

Gli. Phil. Chph. Kaiser's erster Unterricht in der Geschmackslehre. Ansbach, 1804. 8. — Dess. Ideen zu einem Systeme der allgemeinen reinen und angewandten Kalliästhetik. Nürnberg, 1813. 8.

Frdr. Ast's System der Kunstlehre, oder Lehr- und Handbuch der Aesthetik. Leipz. 1805. 8. — Dess.

Grundlinien der Aesthetik. Landshut, 1813. 8. — Früher gab Ders. heraus: De primis artis pulcri lineamentis. Jena, 1802. 8.

Frdr. Bouterwek's Aesthetik. Leipz. 1806. umgearb. 1815. 2 Thle. 8. A. 3. Gött. 1824—5. — Früher gab Ders. heraus: Grundriß akademischer Vorlesungen über die Aesthetik. Gött. 1798. 8.

Karl Heinr. Ludw. Pölitz's Aesthetik für gebildete Leser. Lpz. 1807. 2 Thle. 8. — Früher gab Ders. heraus: Grundlegung zu einer wissenschaftlichen Aesthetik, oder über das Gemeinsame aller Künste. Pirna, 1800. 8.

Heinr. Luden's Grundzüge ästhetischer Vorlesungen. Gött. 1808. 8.

Alo. Wilh. Schreiber's Lehrbuch der Aesthetik. Heidelb. 1809. 8.

Wilh. Traug. Krug's Geschmackslehre oder Aesthetik. Königsb. 1810. 8. A. 2. 1823. (Auch als 3. Th. des Systems der theoret. Philos.).

Karl Frdr. Bachmann's Kunstwissenschaft in ihrem allgemeinen Umrisse. Jena, 1811. 8.

Franz Ant. Nüßlein's Lehrbuch der Kunstwissenschaft. Landshut, 1819. 8. (Die beiden letzten Schriften beziehen sich zwar nach den Titeln bloß auf die angewandte Aesthetik, behandeln aber auch zugleich die reine).

F. F. Braun's Leitfaden der Aesthetik. Zeitz, 1820. 8.

G. A. Bürger's Lehrbuch der Aesthetik. Herausg. von Karl v. Reinhard. Berlin, 1825. 8.

Griepenkerl's Lehrbuch der Aesthetik. Braunschw. 1826. 8.

* * *

Von ausländischen Schriften, in welchen diese Wissenschaft weniger philosophisch, auch nicht unter dem besondern Namen einer Aesthetik oder Geschmackslehre behandelt ist, mögen hier nur folgende stehn:

Les beaux arts reduits à un même principe. Par Mr. l'Abbé *Batteux*. Paris, 1755. 3 Bde. 12. Deutsch mit Anmerkk. und Abhandll. von Joh. Ado. Schlegel. A. 3. Leipz. 1770. 2 Bde. 8. — Dess. principes de la literature ou cours des belles lettres. Paris, 1754. 4 Bde. 8. Deutsch von Karl Wilh. Ramler. A. 4. Leipz. 1774. 4 Bde. 8.

Principes généraux des belles lettres. Par Mr. *Domairon.* Paris, 1785. 2 Bde. 12. Deutsch von Aug. Korn. Stockmann. Leipz. 1786—1787. 2 Bde. 8.

Al. Pope's essay on criticism. London, 1743. 4. Deutsch: Dresd. 1745. 8. Eine spätere Uebers. mit des Verfassers Anmerkungen und Warburton's Erläuterungen erschien von J. H. M. Dambeck. Prag, 1807. 8.

H. Home's elements of criticism. A. 3. Edinb. 1762. 3 Bde. 8. Nachher: Lond. 1785. 2 Bde. 8. Deutsch von Joh. Nik. Meinhard. Leipz. 1763—1766. 3 Bde. 8. A. 3 (von Joh. Geo. Schatz). 1790—1791.

Hugo Blair's lecture on rhetoric and belles lettres. Basel, 1788. 3 Bde. 8. Deutsch von Karl Geo. Schreiter. Liegn. u. Leipz. 1785—1789. 4 Thle. 8.

c) Von dieser Art sind folgende Schriften:

Andr. Willii orat. de aesthetica veterum. Alt. 1786. 4.

Car. Frdr. Bachmanni diss. aesthetices apud Graecos vestigia quaerens. Jena, 1811. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's Entstehung der Aesthetik, Kritik der baumgartenschen, genauere Prüfung des kantischen Einwurfs gegen die Möglichkeit einer philosophischen Geschmackslehre rc. Im N. philos. Mag. von Abicht und Born.

Bened. Jsph. Koller's Entwurf zur Geschichte und Literatur der Aesthetik von Baumgarten bis auf die neueste Zeit. Regensb. 1799. 8.

Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste (erst von Nicolai, dann von Weiße herausg.). Leipz. 1757—1765. 12 Bde. 8. — Neue Bibl. der sch. Wiss. und fr. Künste (von Weiße und Dyk herausgeg.). Ebend. 1765—1806. 72 Bde. 8. — Bibl. d. redenden und bildenden Künste (von Dyk herausg.). Ebend. 1806—1812. 8 Bde. 8.

d) Von den größern enzyklopädischen Werken enthalten die meisten auch Artikel, welche zur Enzyklopädie

der schönen Künste gehören, aber in alphabetischer Ordnung oder lexikalischer Form, wie die aus mehr als 60 Bänden bestehende, aber noch immer nicht vollendete Encyclopédie méthodique (Paris, 1783 ff. 4.), aus welcher die ästhetischen Artikel von Arnaud, Süard, Watelet und Levesque zusammengefasst sind unter dem Titel: Dictionnaire des beaux-arts, das also eigentlich in die folgende Klasse gehört. Eine wissenschaftliche Kunst-Enzyklopädie aber, welche zugleich viel literarische Notizen enthält, ist des Verf. Versuch einer systematischen Enzyklopädie der schönen Künste. Leipz. 1802. 8.

e) Außer dem unter d angeführten Werke dieser Art sind noch zu bemerken:

Jacq. Lacombe, dictionnaire portativ des beaux-arts. Paris, 1759. 3 Bde. 8.

A. L. Millin, dictionnaire des beaux-arts. Paris, 1806. 3 Bde. 8.

Diccionario di belle arti. Opera di D. D. A. R. D. S. Segovia, 1788. 8.

Joh. Geo. Sulzer's allgemeine Theorie der schönen Künste, in einzelen nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln abgehandelt. Leipz. 1771—1774. 2 Bde. 4. A. 4. (mit Zusätzen und vielen literarischen Notizen von Frdr. v. Blankenburg). Ebend. 1792—1794. 4 Bde. 8. Nachträge dazu von einer Gesellschaft Gelehrter (herausg. von Dyk und Schatz). Ebend. 1792—1808. 8 Thle. 8.

Joh. Gfr. Gruber's Wörterbuch zum Behufe der Aesthetik, der schönen Künste 2c. Weimar 1810 ff. 4.

Erster Abschnitt.

Reine Geschmackslehre.

---

§. 381.

Aesthetische Ideologie und Krimatologie.

Wie mannigfaltig auch die Gegenstände des ästhetischen Wohlgefallens sein mögen, so können sie doch nur insoferne solche Gegenstände sein, als an ihnen gewisse Eigenschaften angetroffen werden, durch welche sie ein Lustgefühl in uns erregen. Diese Eigenschaften und die darauf bezüglichen Vorstellungen werden daher zuerst in Erwägung zu ziehen sein, um sodann auch die Geschmacksurtheile selbst nach ihren ursprünglichen Bedingungen zu erforschen. Dieß giebt sonach zwei Hauptstücke, welche die ästhetische Ideologie und Krimatologie genannt werden können. *)

*) Dem ästhetischen Urtheile (κριμα) muß nämlich jederzeit eine ästhetische Idee zum Grunde liegen, sei es nun, daß diese Idee empirisch entworfen ist, wie die eines schönen Gemäldes, eines schönen Bauwerks u. d. g., oder daß sie das Gepräge der Ursprünglichkeit trägt, wie die der Schönheit überhaupt — ein Unterschied, der in der Folge noch bestimmter hervortreten wird, wie der Grund, warum solche Vorstellungen Ideen heißen.

Erstes Hauptstück.

Aesthetische Ideologie.

---

§. 382.

Weitere Gliederung.

Daß wir an gewissen Gegenständen ein eigenthümliches Wohlgefallen finden, welches man Geschmackslust nennt, ist eine Thatsache des Bewusstseins, ohne deren Anerkennung von einer Geschmackslehre gar nicht einmal die Rede sein könnte. Dasselbe Bewusstsein belehrt uns aber auch, daß wir uns anders gestimmt fühlen, wenn wir etwas Schönes, als wenn wir etwas Erhabnes wahrnehmen, indem uns dort mehr die Gestalt (also die Qualität), hier mehr die Größe (also die Quantität) des Dinges anspricht. Sonach sind die Ideen der Schönheit und der Erhabenheit zuerst in Betracht zu ziehn. Gesetzt nun, daß es Eigenschaften der Dinge gäbe, die mehr oder weniger mit der Schönheit oder der Erhabenheit verwandt wären und eben um dieser Verwandtschaft willen ein ästhetisches Wohlgefallen in dem Wahrnehmenden erregten: so würden auch sie noch einer besondern wissenschaftlichen Untersuchung bedürfen. Darum handelt dieses Hauptstück 1. von der Schönheit, 2. von der Erhabenheit, und 3. von den mit beiden verwandten Eigenschaften der Dinge.*)

*) Da außer den §. 380 angeführten allgemeinern Werken es noch viele ästhetische Schriften giebt, welche sich insonderheit mit jenen Ideen beschäftigen: so ist hier wohl der schicklichste Ort, die vornehmsten derselben zusammen namhaft zu machen.

Plato über das Wahre, Gute und Schöne. Drei

Dialogen desselben — Theätet, Philebus und Hippias der gr. — übers. mit Einleit. und Komment. von Frdr. Hülsemann. Leipz. 1807. 8. — Auch andre Gespräche des Pl., z. B. Phädros (*περι του καλου*) das Gastmahl (*περι ερωτος*) Jon (*περι Ιλιαδος η περι ποιητικου χαρακτηρος*) und selbst die Bücher vom Staate (*πολιτεια*) enthalten viele hieher gehörige Untersuchungen.

Aristoteles hat in seiner (leider nur zu verdorben und verstümmelt auf uns gekommenen) Schrift über die Dichtkunst (*περι ποιητικης*) ebenfalls manche ästhetische Idee (z. B. die des Tragischen und des Komischen) gut erläutert. Herausg. griech. und lat. von Gfr. Hermann. Leipz. 1802. 8. — Griech. und franz. von Batteux in der Schrift: Les quatre poétiques d'Aristote, d'Horace, de Vida et de Boileau. Paris, 1771. 2 Bde. 8. Griech. u. deutsch von J. J. Meno Valett. Leipz. u. Ronneb. 1803. 8. Auch bloß deutsch mit ausführlichen Erklärungen von Mich. Konr. Curtius. Hannov. 1753. 8. und von Joh. Gli. Buhle. Berl. 1798. 8.

Longin vom Erhabenen (*περι ὑψους*). Herausgeg. von Sam. Frdr. Nathan. Morus. Leipz. 1769. 8. nebst einem libellus animadversionum. Ebend. 1773. 8. und von Benj. Weiske. Leipz. 1809. 8. — Uebers. mit Anmerkk. von Joh. Geo. Schlosser. Leipz. 1781. 8.

Plotin vom Schönen (*περι του καλου*). Aus dem 6. Buche der 1. Enneade seiner Schriften besonders herausg. griech. und lat. mit Anmerkk. von Frdr. Creuzer. Heidelb. 1814. 8. Auch Enn. 5. B. 8. handelt Pl. vom Schönen, vornehmlich von der denkbaren Schönheit (*περι του νοητου καλλους*).

Augustin's Schrift vom Schönen und Schicklichen (de pulcro et apto) ist zwar verloren; doch giebt er selbst die darin aufgestellten Hauptgedanken wieder in seinen Bekenntnissen B. 4. K. 13—15. vergl. mit Dess. Schrift von der wahren Religion. K. 32.

Spaletti, saggio sopra la bellezza. Rom, 1765. 8.

J. P. de Crousaz, traité du beau. A. 2. Amsterd. 1724. 2 Bde. 12. Deutsch: Königsb. 1758. 8.

André, essay sur le beau. N. A. Paris, 1763.

2 Bde. 12. Deutsch nach einer frühern Ausgabe: Altenb. 1757. 12.

Den. Diderot, traité sur le beau. Im 1. B. seiner Oeuvres S. 309 ff. Auch deutsch in Dess. philoss. Werken. Leipz. 1774. 8.

Marcenay de Ghuy, essay sur la beauté. Paris, 1770. 8.

Fr. Hutchinson's inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. A. 2. Lond. 1753. 8. Deutsch: Frankf. 1762. 8.

F. Donaldson's elemens of beauty. N. A. Lond. 1787. 8. Deutsch nach einer frühern Ausg. im 27. B. der N. Bibl. der schönen Wiss. S. 1 ff.

Will. Hogarth's Analysis of beauty. N. A. Lond. 1772. 4. Franz. Paris, 1805. 2 Bde. 8. Deutsch nach einer frühern Ausg. von C. Mylius. Berlin, 1760. 8.

Edm. Burke's inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful. N. A. Lond. 1772. 8. Deutsch: Riga, 1773. 8.

(*Van Beek Calkoen*) Euryalus über das Schöne. A. d. Holl. übers. von Frdr. Heidekamp. Lingen, 1803. 8.

Imm. Kant's Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Königsb. 1764. 8. Auch in Dess. vermischten Schriften. B. 2. S. 347 ff. Ist zu verbinden mit Dess. oben (§. 380. Anm. a) angeführter Kritik der ästhet. Urtheilskr. — Vergl. Chsti. Gtthf. Hermann's Einladungsschrift: Kant und Hemsterhuis (s. des Letzten philosoph. Schriften, Th. 1. S. 12 ff.) in Ansehung ihrer Definizionen der Schönheit. Erfurt, 1791. 8. Und: Vergleichung des Begriffs der Schönheit von Baumgarten (in Dess. §. 380. Anm. b. angeführter Aesthetik) und Kant. In der N. Bibl. der schönen Wiss. B. 46. St. 2.

Gespräch über die Schönheit. Im deut. Merk. 1776. St. 2.

Ueber Theorie der Schönheit. In Lichtenberg's götting. Magaz. 1782. B. 3. St. 1.

Karl Heinr. Heydenreich's Ideen über Schönheit und Häßlichkeit. In Dess. Originalideen (s. §. 10. Anm. e) B. 3. S. 211 ff.

Ludw. Theob. Kosegarten über die wesentliche Schönheit. In Dess. Rhapsodien (Leipz. 1790. 8.) S. 3 ff.

Geo. Dreves's Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur des Vergnügens, der Schönheit und des Erhabnen. Leipz. 1793. 8.

Karl Ludw. Pörschke's Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen. Libau, 1794. 8.

Frdr. Schlegel über die Grenzen des Schönen. Im N. deut. Merk. 1795. St. 5.

Karl Ludw. Fernow über den Begriff der Schönheit. In Eggers's deut. Magaz. 1798. Jul. Nr. 7. — Ders. über das Kunstschöne. In Dess. römischen Studien (Zürich, 1806. 8.) Th. 1. Abh. 3.

Kellner, wer weiß eine Erklärung von der Schönheit? In Eggers's deut. Mag. 1800. Febr. Nr. 2. — Dess. Ideen zu einer neuen Theorie der schönen Natur und Kunst überhaupt und der Tonkunst insbesondre. Ebendas. Aug. Nr. 1. und Sept. Nr. 3.

Ferd. Delbrück, das Schöne. Berl. 1800. 8.

Chsti. Frdr. Michälis über das Schöne in objektiver Hinsicht. In der Eunomia. 1803. Febr. S. 89 ff.

Wilh. Traug. Krug's Kalliope und ihre Schwestern, oder neun Vorlesungen über das Schöne in Natur und Kunst. Leipz. und Züllich. 1805. 8.

Frdr. Bouterwek's Ideen zur Metaphysik des Schönen. Leipz. 1807. 8.

Adam Müller von der Idee der Schönheit, in Vorlesungen, gehalten zu Dresden im Winter 1807—8. Berl. 8.

Ludw. Stäckling über den Begriff vom Schönen. Berl. 1808. 12.

Chsti. Lebr. Vogel's Ideen über die Schönheitslehre in Hinsicht auf sichtbare Gegenstände überhaupt und auf bildende Kunst insbesondre. Dresden, 1812. 4. (mit vielen Kupferstichen zur Erläuterung).

K. W. F. Solger's Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berl. 1815. 2 Thle. 8.

Der Schriften, worin die ästhetischen Ideen nur beiläufig erörtert oder in besondrem Bezug auf gewisse

Kunstkreise erwogen werden (wie in *Jean Bapt. du Bos*, reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture. Paris, 1719. 2 Bde. 12. hernach mit einem Bande vermehrt und öfter aufgelegt, z. B. Dresden, 1760. 8. auch ins Deutsche übers. von Gfr. Benj. Funk. Kopenh. 1759 ff. 3 Bde. 8. — und in Ghld. Ephr. Lessing's Laokoon oder über die Grenzen der Poesie und Malerei. N. A. Berl. 1788. 8.) sind zu viele, als daß sie hier noch Platz finden könnten.

A. Von der Schönheit.

§. 383.

Das Schöne als gefällig betrachtet.

Wiewohl das Schöne gefällt und von dem Wahrnehmenden nur unter der Bedingung, daß es ihm gefällt, für schön erklärt wird: so kommt doch dem Schönen dieses Merkmal nicht ausschließlich zu, indem auch das Angenehme, das Nützliche, das Wahre und das Gute etwas Gefälliges ist. Da wir nun nicht alles Angenehme, Nützliche, Wahre und Gute auch für schön erklären: so muß das Schöne von andern Arten wohlgefälliger Dinge verschieden sein, und ebendarum auch das Wohlgefallen am Schönen seinen eigenthümlichen Grund im menschlichen Geiste haben.

§. 384.

Unterschied des Schönen vom Angenehmen.

Das Angenehme gefällt, weil und wiefern es dem sinnlichen Triebe in irgend einer Hinsicht Befriedigung gewährt oder doch zu gewähren scheint. Es erweckt daher unmittelbar eine Begierde nach

Besitz und Genuß in demjenigen, dessen Trieb eine solche Befriedigung heischt. Das Wohlgefallen am Angenehmen ist also durch sinnliche Begierden bedingt. Das Schöne hingegen kann gefallen, wenn es auch dem sinnlichen Triebe gar keine Befriedigung verspräche und daher nicht besessen und genossen werden könnte. Das Wohlgefallen an ihm ist also nicht durch sinnliche Begierden bedingt.

§. 385.

Unterschied des Schönen vom Nützlichen.

Das Nützliche gefällt, weil und wiefern es als Mittel zu irgend einem Zwecke betrachtet wird. Wer daher den Zweck hat, will auch das Mittel haben, und so entsteht in ihm mittelbar (durch die Vorstellung jenes Zwecks) ein Streben nach Besitz und Gebrauch dessen, was ihm nützlich zu sein scheint. Das Wohlgefallen am Nützlichen ist also durch die Vorstellung irgend eines Zwecks und, wenn dieser ein sinnlicher, auch durch sinnliche Begierden bedingt. Das Schöne hingegen kann gefallen, wenn es auch keinem Zwecke als Mittel diente und daher nicht besessen und gebraucht werden könnte. Das Wohlgefallen an ihm ist also eben so wenig durch die Vorstellung eines Zweckes als durch sinnliche Begierden bedingt.

§. 386.

Unterschied des Schönen vom Wahren.

Das Wahre gefällt, weil und wiefern es mit den Gesetzen der menschlichen Erkenntniß durchaus übereinstimmt, welche Uebereinstimmung bald klar

und deutlich eingesehn, bald aber auch nur gefühlt und geahnt werden kann. Das Wohlgefallen am Wahren ist also durch die stärker oder schwächer ins Bewusstsein tretende Ueberzeugung bedingt, daß etwas um jener Einstimmung willen in spekulativer Hinsicht allgemeingültig sei. Das Schöne hingegen kann gefallen, wenn wir uns auch seiner Allgemeingültigkeit in dieser Hinsicht nicht bewusst sind oder es wohl gar für etwas bloß Erdichtetes halten. Das Wohlgefallen an ihm ist folglich von theoretischer Ueberzeugung unabhängig.

§. 387.

Unterschied des Schönen vom Guten.

Das Gute (wenn es nicht bloß, wie das Nützliche, verhältnissmäßig, sondern schlechthin so heißt — §. 52) gefällt, weil und wiefern es mit den Gesetzen des menschlichen Handelns durchaus übereinstimmt, welche Uebereinstimmung ebenfalls bald klar und deutlich eingesehn, bald aber nur mittels des Gefühls ergriffen werden kann. Das Wohlgefallen am Guten ist also durch die stärker oder schwächer ins Bewusstsein tretende Ueberzeugung bedingt, daß etwas um jener Einstimmung willen in sittlicher Beziehung allgemeingültig oder durchaus zu billigen sei. Das Schöne hingegen kann gefallen, wenn wir uns auch seiner Allgemeingültigkeit in dieser Beziehung nicht bewusst sind oder es wohl gar für etwas sittlich Gleichgültiges oder Unstatthaftes halten. Das Wohlgefallen an ihm ist daher eben so wenig von praktischer Billigung als von theoretischer Ueberzeugung abhängig. *)

*) Die angebliche Identität des Schönen mit dem

Wahren und Guten beruht lediglich darauf, daß uns das Wahre und Gute auch unter der Form des Schönen erscheinen und dann um so stärker gefallen kann. An sich aber oder dem Wesen nach sind sie ganz verschieden. Die Erzählungen der alten Dichter von den Liebeshändeln und Zänkereien ihrer Götter und Göttinnen gefallen uns als schön, wenn wir sie gleich, aus dem Gesichtspunkte der Wahrheit und der sittlichen Güte betrachtet, durchaus verwerflich finden. Und so verhält es sich auch mit dem Angenehmen und Nützlichen, welches uns ebenfalls unter einer schönen Form dargeboten werden und dann um so mehr gefallen kann, aber gleichwohl vom Schönen als solchem wesentlich verschieden ist. Die alles vereinerleienden Aesthetiker der neuern Schule vergessen die Regel: Qui bene distinguit, bene docet.

§. 388.

Das Schöne als interessant betrachtet.

Was uns gefällt, interessirt uns auch d. h. es steht in einer solchen Beziehung auf uns selbst, daß es dadurch eine gewisse Theilnahme unsers Gemüths erregt, wir also nicht gleichgültig gegen sein Dasein sind. Nun interessirt uns vorzugsweise das Angenehme und Nützliche als sinnliche, das Wahre und Gute aber als vernünftige Wesen (§. 384—387). Jenes Interesse kann also selbst ein sinnliches, dieses ein vernünftiges genannt werden. Das Schöne aber muß uus zwar auch interessiren, da es gefällt, jedoch in andrer Hinsicht. Wir wollen daher dieses eigenthümliche, mit dem Schönen verknüpfte, Interesse ein ästhetisches nennen. *)

*) Der etymologischen Wortbedeutung nach ist das ästhetische Interesse freilich ein sinnliches (§. 378. Anm.). Da jedoch der Sprachgebrauch dem Worte Aesthetik einmal eine andre Bedeutung angewiesen, so daß wir

jetzt darunter die Geschmackslehre verstehn: so wird auch das auf Geschmacksgegenstände bezügliche Interesse (oder kürzer das Geschmacksinteresse) vorzugsweise ein ästhetisches zu nennen sein. Man kann daher wohl sagen, das Wohlgefallen am Schönen sei uninteressirt, wenn man dabei, wie gewöhnlich, nur an das sinnliche Interesse denkt; aber daß es auch von jedem anderweiten Interesse frei sei, folgt daraus nicht.

§. 389.

Formales Interesse für das Schöne.

Wieferne wir uns mehr für den Gehalt einer Sache interessiren, heißt das Interesse material; wieferne wir uns aber mehr für die Gestalt derselben interessiren, formal. Nun gefällt uns das Schöne, wenn es auch in Ansehung seines Gehaltes weder angenehm und nützlich (§. 384 und 385) noch wahr und gut wäre (§. 386 und 387). Das Wohlgefallen am Schönen muß sich daher vorzugsweise auf dessen Gestalt d. h. auf die Art und Weise, wie das Mannigfaltige in ihm zur Einheit verbunden ist, beziehn; und das ästhetische Interesse heißt ebendarum ein formales. *)

*) Daß das Schöne uns vornehmlich um seiner Form willen gefalle und ebendadurch interessire, erhellet schon daraus, daß Stoffe, die für uns ganz ungenießbar und unbrauchbar sind oder scheinen, dennoch eine sehr schöne Gestalt annehmen und ebendeswegen in hohem Grade gefallen können. Wären aber auch jene Stoffe genießbar oder brauchbar, so sehen wir doch gar nicht darauf bei der Wahrnehmung und Beurtheilung des Schönen als solchen, so daß z. B. ein Bildwerk von Thon uns weit mehr gefallen oder ästhetisch interessiren kann, als ein Bildwerk von Zucker oder Gold. Sobald aber vom Angenehmen und Nützlichen die Rede, kommt der Gehalt gar sehr in Betracht. Und so auch beim Wahren und Guten. Denn es möchte eine Erkenntniß in noch

so schöne Worte gekleidet und eine Handlung mit noch so schönen Bewegungen vollzogen sein; wir würden jene doch nicht wahr und diese nicht gut nennen, wenn in Ansehung ihres innern Gehaltes und Werthes die eine falsch und die andre schlecht wäre. Uebrigens kann der Stoff wohl auch die Form heben, da ja beide ein unzertrennliches Ganze und nur durch Abstrakzion und Reflexion unterscheidbar sind.

§. 390.

Erste Erklärung der Schönheit.

Wenn das Schöne vornehmlich wegen der Art und Weise gefällt, wie das Mannigfaltige in ihm zur Einheit verbunden: so können wir zuvörderst die **Schönheit** für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklären, vermöge welcher es in dem Wahrnehmenden ein formales Wohlgefallen erregt. So nennen wir nämlich das Wohlgefallen, wiefern es eine Belustigung an der auf irgend eine Weise wahrnehmbaren Form eines Dinges ist, wodurch dieses eben ein **Geschmacksgegenstand** wird.

§. 391.

Zweckmäßigkeit des Schönen.

Wiewohl es nicht nothwendig, einen Geschmacksgegenstand auf irgend einen bestimmten Zweck zu beziehn, um dessen willen er vorhanden und so wie er ist gestaltet wäre: so muß doch in ihm eine gewisse Zweckmäßigkeit für den Wahrnehmenden (also eine subjektive Zweckmäßigkeit) liegen, weil sonst in diesem kein Lustgefühl durch die Form eines unzweckmäßig scheinenden Dinges entstehen könnte. Es ist also der in der Gestalt selbst verborgne und während der Anschauung aus ihr gleichsam hervortretende

Schein der Zweckmäßigkeit, was den Liebhaber des Schönen belustigt. Wird nun das Schöne in der That so betrachtet, als hätt' es sonst keinen Zweck seines Daseins in dieser so zweckmäßig erscheinenden Gestalt, so heißt seine Schönheit frei oder selbständig (absolut); wird es aber auf einen anderweiten Zweck bezogen, welcher dessen Dasein in einer gewissen Form schon bestimmt, so daß das Ding nicht an sich als schön, sondern nur wie verschönt erscheint, so heißt seine Schönheit bloß anhangend oder zufällig (relativ). *)

*) Weil es in Geschmackssachen immer auf den Betrachter ankommt, wie er ein Ding nimmt, so kann leicht Streit darüber entstehn, ob in einem gegebnen Falle die Schönheit frei oder anhangend (man könnte auch sagen unbedingt oder bedingt) sei. Aber der Unterschied selbst ist doch sehr gegründet, und es beruht auch darauf ein Unterschied zwischen den schönen Künsten, wie die angewandte Geschmackslehre zeigen wird.

§. 392.

Aeußerlich= und Innerlichschönes.

Da der Sinn, als das Vermögen der Wahrnehmung, theils ein äußerer, theils ein innerer ist (§. 48), so kann auch das Schöne, als ein wahrnehmbarer Geschmacksgegenstand, theils für den äußern, theils für den innern Sinn wahrnehmbar sein. In jener Beziehung heißt es das Aeußerlich= oder Körperlichschöne, in dieser das Innerlich= oder Geistigschöne.

§. 393.

Das Außerlichschöne.

Dieses kann nur im Kreise des Sichtbaren

und Hörbaren liegen, weil wir nur mittels des Gesichts und Gehörs äußere Gegenstände so auffassen können, daß sie nicht bloß um ihres materialen Eindrucks willen gefallen, sondern auch durch die Art und Weise der Verknüpfung des Mannigfaltigen in ihnen zur Einheit, mithin schon durch ihre bloße Form das Gemüth belustigen und so Gegenstände des Geschmacks in der höhern und edlern Bedeutung dieses Wortes für uns werden (§. 378. Anm.). Darum heißen auch Gesicht und Gehör selbst höhere oder edlere Sinne. Was daher bloß durch die untern oder niedern Sinne wahrnehmbar ist, oder was am Sichtbaren uud Hörbaren selbst bloß zum Gehalte desselben gehört, ist, wenn es gefällt, nicht schön, sondern bloß angenehm oder nützlich (§. 384 und 385). *)

*) So sind Farben und Töne an sich oder einzeln bloß angenehm, indem sie dann nur als Sinnenreiz wirken; schön werden sie erst durch die Zusammensetzung, indem alsdann ein Ganzes entsteht, welches auch durch die bloße Form (als Farben- oder Tonbild) das Gemüth belustigen, also ein ästhetisches Wohlgefallen bewirken kann. Daher kann das Aeußerlichschöne wieder in das optische und akustische zerfällt werden. Hingegen was wir riechen, schmecken, fühlen oder tasten, wirkt einzig und allein als Sinnenreiz, gleichsam als organischer Kitzel, mithin durch den materialen Eindruck. Denn ob wir gleich tastend auch die Gestalt eines Körpers auffassen können, wo das Getast die Stelle des Gesichts vertritt: so ist doch diese Auffassung nur auf kleinere und nähere Gegenstände beschränkt und überdieß so unvollkommen, daß der Körper nicht augenblicklich als ein anschauliches Ganze vor uns steht, folglich auch nicht durch seine Gestalt einen so lebhaften Eindruck auf uns machen kann, als zur Bewirkung eines ästhetischen Wohlgefallens erfoderlich ist.

§. 394.

Das Innerlichschöne.

Dieses begreift alles, was in das Gebiet der innern Wahrnehmung und des dadurch vermittelten Bewusstseins fällt, also Vorstellungen, Bestrebungen, Gefühle und Gemüthszustände aller Art. Aber auch sie erhalten erst das Gepräge der Schönheit durch die Art und Weise ihrer Verknüpfung und ihrer Darstellung mittels gewisser Zeichen, wodurch sie auch dem äußern Sinne (insonderheit dem Gehöre, als dem am meisten nach innen gewandten und insoferne geistigsten Werkzeuge des äußern Sinnes) zur Wiederaufregung des innern vorgehalten werden können. Die Form der Komposizion und Exposizion ist daher in Ansehung des Innerlichschönen der eigentliche Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens, das sich aber hier mit andern Arten des Wohlgefallens, besonders dem am Wahren und Guten, auf das Innigste vermählen kann (§. 386 und 387). *)

*) Das Wahre und Gute in unsern Vorstellungen, Bestrebungen, Gefühlen und Gemüthszuständen bekommt also erst durch jene Form den Charakter des Schönen. Aber die Kunst vermag auch dem Falschen und Bösen diesen Charakter zu leihen, so daß sie alsdann durch den schönen Schein blendet, womit sie jenes umgiebt, wie wir es in so manchen Gedichten und Reden finden. Die Kunst kann dadurch zwar entweiht werden; aber es erhellet doch offenbar hieraus, daß das Schöne nicht einerlei mit dem Wahren und Guten. Zugleich ergiebt sich hieraus, daß das Aeußerlichschöne eigentlich nur darum und sofern ein höheres Wohlgefallen bewirkt, weil und wiefern es im Gemüthe des Wahrnehmenden auch etwas Inneres aufregt und zum Bewusstsein bringt, folglich als bedeutungsvolles Zeichen des Innern aufgefasst wird. Ohne diese Bedeutsamkeit würde das herr=

lichste Gemälde und der wohlklingendste Gesang doch keinen lebhaftern Eindruck auf das Gemüth machen, als andre stark in die Sinne fallende Gegenstände. Insofern ist das Innerlichschöne als die Grundlage des Aeußerlichschönen zu betrachten, obwohl jenes ein noch ungebildetes Gemüth weniger anspricht als dieses. Darum werden auch Kinder von diesem früher angezogen als von jenem.

§. 395.

Das Schöne als Abbild des Wahren und Guten.

Wieferne sich das ästhetische Wohlgefallen und Interesse auf etwas sinnlich Wahrnehmbares bezieht, ist es mit dem sinnlichen, wiefern es sich aber auf die Form desselben bezieht, ist es mit dem vernünftigen verwandt (§. 388). Denn was das Gepräge der Schönheit trägt, erscheint unter der vollkommensten Form, unter welcher überhaupt etwas erscheinen kann; es erscheint als etwas Absolutes oder Idealisches. Das Schöne schwebt sonach gleichsam in der Mitte zwischen dem bloß Sinnlichen und dem rein Vernünftigen, und kann daher auch als sinnlicher Typus oder als Abbild des Wahren und Guten überhaupt betrachtet werden. *)

*) Hiedurch wird der von uns schon anerkannte Unterschied zwischen dem Schönen einerseit und dem Wahren und Guten anderseit nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt. Denn wie könnte das Schöne das Wahre und Gute sinnlich abbilden, vergegenwärtigen oder verkörpern, wenn es nicht an und für sich betrachtet etwas andres wäre? Wahrheit und Güte, für welche die Vernunft sich nur darum interessirt, weil sie nach dem Absoluten im Erkennen und Handeln oder überhaupt nach dem Idealischen strebt (§. 53), stehn also mit der Schönheit nur im Verhältnisse logischer Verwandtschaft (§. 136).

§. 396.

Zweite Erklärung der Schönheit.

Wenn das Schöne als etwas Absolutes oder Idealisches erscheint, so versetzt es auch uns selbst in eine idealische Gemüthsstimmung, welche Entzückung heißt. Es entrückt uns gleichsam der Sinnenwelt, in welcher alles endlich ist, und trägt uns empor zur Ideenwelt, welche die Vernunft als den unendlichen Inbegriff alles Vollendeten denkt. Darum können wir die Schönheit mit Recht für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklären, vermöge welcher es in dem Wahrnehmenden mittels seiner Form eine Ahnung des Unendlichen im Endlichen erregt und ebendadurch das Gemüth belustigt.*)

*) Das Unendliche kann im Endlichen zwar nicht angeschaut, wohl aber geahnet werden, indem wir die endliche Form, die wir wahrnehmen, als die Hülle eines Höhern betrachten, das sich weder in bestimmte Begriffe fassen, noch auch durch Worte hinlänglich bezeichnen lässt. Daher begleitet ein sprachloses Entzücken die plötzliche Wahrnehmung der Schönheit; und wenn wir uns auch nachher darüber aussprechen, so bleiben die Worte doch stets ein sehr unvollkommner Ausdruck dessen, was wir innerlich fühlen. Das Schöne ist sonach ein unaussprechliches Geheimniß, selbst für den, der es hervorbringt. Er bringt es aber auch nur in Stunden der höheren Weihe hervor, die man Begeisterung nennt.

§. 397.

Verhältniß des Schönen zu den Gemüthskräften.

Indem wir etwas Schönes wahrnehmen, wird einerseit der Verstand befriedigt durch Auffassung einer Form, die als höchst zweckmäßig und vollkom=

men erscheint, anderseit aber auch die Einbildungskraft durch eine idealische Gemüthsstimmung, wo wir im Endlichen das Unendliche ahnen und uns frei fühlen von dem Zwange, der in der bloßen Erkenntniß eines gegebnen Gegenstandes die Einbildungskraft den Gesetzen des Verstandes unterwirft. Durch die Wahrnehmung des Schönen werden also beide Kräfte auf eine leichte und doch regelmäßige Weise beschäftigt — welche Beschäftigungsart man ein Spiel nennt, als Gegensatz der Arbeit, welche anstrengend und beschwerlich — so daß ihre Thätigkeit zugleich als frei und als einstimmig erscheint.

§. 398.

Dritte Erklärung der Schönheit.

Wenn das Schöne Verstand und Einbildungskraft auf die eben angezeigte Art beschäftigt, so erhöht es auch unser Lebensgefühl. Denn dieses Gefühl ist nichts anders als Bewusstsein einer in Wirksamkeit übergegangenen Kraft, und es muß um so stärker werden, je mehr wir uns der Wirksamkeit jener Kräfte bewusst werden, und je freier und harmonischer diese Wirksamkeit ist. Die Schönheit kann daher auch für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklärt werden, vermöge der es mittels seiner Form die Einbildungskraft in ein freies, aber mit dem Verstande einstimmiges, Spiel versetzt und ebendadurch das Lebensgefühl des Wahrnehmenden erhöht. *)

*) Also ist auch das Wohlgefallen am Schönen nichts andres, als das durch die Wahrnehmung eines Gegenstandes, dessen Form als höchst zweckmäßig und vollkommen erscheint, erhöhte und beförderte Lebensgefühl. Dieses aber ist nothwendig Lustgefühl, und

zwar ein reines d. h. mit keiner Unlust vermischtes. Denn Unlust könnte nur aus irgend einer Hemmung oder Störung des Lebensgefühls hervorgehn. Zugleich ergiebt sich hieraus, daß die bekannten Erklärungen der Schönheit als einer anschaulichen oder sinnlich-erkannten Vollkommenheit, oder als der Einheit in der Mannigfaltigkeit, oder auch als derjenigen Eigenschaft eines Dinges, wodurch es das ästhetische Bedürfniß unsers Geistes, sich mit freiem Wohlgefallen für etwas zu interessiren, befriedigt ꝛc. — zwar viel Wahres enthalten, aber doch den Begriff nicht genug bestimmen und erschöpfen. Ob aber eine ihn durchaus bestimmende und erschöpfende Erklärung gefunden werden könne, ist freilich eine andre Frage.

§. 399.

Ideal der Schönheit.

Wiewohl die Schönheit überhaupt etwas Idealisches ist (§. 395), so lässt sich doch auch in dieser Beziehung ein Höchstes (maximum) denken, welches dann vorzugsweise das Ideal der Schönheit heißt. Dieses müsste demnach ein einzeles Ding sein, an welchem die Schönheit in ihrer ganzen Fülle und Vollendung angetroffen würde. In der Natur giebt es ein solches nicht, da ihre Erzeugnisse die Idee der Schönheit nur in zerstreuten Zügen und unter mannigfaltigen Beschränkungen darstellen. Die Kunst aber strebt wenigstens danach, etwas der Art hervorzubringen, indem die Einbildungskraft des Künstlers ein Bild entwirft, das jener Idee völlig entsprechen soll, und seine Darstellungskraft dasselbe an irgend einem äußern Stoffe zu verwirklichen sucht, wenn auch die Beschränktheit der Menschenkraft hier ebenfalls nur Annäherung gestattet. Die angewandte Geschmackslehre muß als

schöne Kunstlehre hierüber weitere Auskunft geben (§. 379. Anm.). *)

*) Es läßt sich schon im voraus einsehn, daß, wenn die Kunst ein Ideal der Schönheit schaffen soll, sie dazu einer bestimmten Form bedarf, welche als die vollkommenste betrachtet werden kann. Da nun die uns selbst bekannte Natur nichts Vollkommneres als den Menschen hervorgebracht hat (§. 372): so ist die Menschenform unstreitig die tauglichste zum Ideale der Schönheit. Dieses wird aber dann von selbst wieder in eine Mehrheit von Idealen zerfallen, indem die Menschenform selbst nach Geschlecht, Alter und andern Umständen sehr verschieden ist. So entstehen die Ideale eines schönen Mannes, Weibes, Greises, Kindes u. s. w. Daß es auch Ideale schöner Thiere (Pferde, Löwen, Stiere, Hunde u. s. w.) geben könne, leidet keinen Zweifel. Sie sind aber doch, in Vergleichung mit dem Menschenideale, nur Ideale von niederem Range, mithin jedes bloß als Höchstes in seiner Art zu betrachten. Uebrigens vergleiche man:

Lamb. Herm. Ten Kate, discours sur le beau idéal des peintres, sculpteurs et poëtes. Vor dem 3. B. der franz. Ausg. der Werke des brittischen Malers Richardson. Amsterd. 1728. 8.

Stef. Arteaga, ricerche filosofiche sulla bellezza ideale come ogetto di tutte l'arti imitative. Madr. 1789. 8.

Ueber das Ideal. In Meusel's Miszellaneen artistischen Inhalts. H. 4. — Auch findet sich in Lessing's Kollektaneen ein Artikel unter dem Titel: Ideal.

Karl Glo. Horstig über das Ideal der Antike. In der N. Biblioth. der schönen Wissenschaften. B. 58. Nr. 1. S. 3—20.

Matth. Norbergii diss. de ideali veterum Graecorum in artibus ingenuis pulcritudine. Lund, 1791. 4.

Chsto. Mart. Wieland über die Ideale der griechischen Künstler. Im 24. B. seiner Werke.

Von den Idealen der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens. Eine Vorlesung in der deut. Gesellschaft

zu Königsberg geh. u. mit einigen Anmerkk. herausg. von Wilh. Traug. Krug. Königsb. 1809. 8.

B. Von der Erhabenheit.

§. 400.

Das Erhabne als gefällig betrachtet.

Das Erhabne hat mit dem Schönen gemein, daß es gefällt, und wird daher auch von Manchen unter dem Titel des Schönen mit begriffen. Da aber das Lustgefühl, welches mit der Wahrnehmung eines erhabnen Gegenstandes in uns entsteht, dem Bewusstsein zufolge von ganz eigner Art ist: so unterscheiden wir mit Recht das Erhabne als besondres Objekt des ästhetischen Wohlgefallens von dem bisher betrachteten Schönen im eigentlichen Sinne, und wollen daher zuvörderst diesen Unterschied selbst genauer zu bestimmen suchen.

§. 401.

Unterschied des Erhabnen vom Schönen.

Wenn sich etwas durch seine Größe dergestalt auszeichnet, daß es sich über andre Dinge weit erhebt, so nennen wir es erhaben und betrachten es ebendarum mit Wohlgefallen. Dieses Wohlgefallen bezieht sich also nicht wie beim Schönen auf die Gestalt als eine qualitative, sondern auf die Größe als eine quantitative Bestimmunng der Dinge, und kann daher auch durch einen scheinbar formlosen oder ungestalteten Gegenstand erweckt werden, ob es gleich nichts an sich oder schlechthin Formloses geben kann (§. 307). *)

*) Große über einander herstürzende Meereswogen oder über einander aufgethürmte Felsenmassen, die man als erstarrte Wogen betrachten kann, erscheinen uns als etwas Formloses, können also nicht wegen ihrer schönen Gestalt gefallen, sondern ihre Größe allein muß dasjenige sein, was an ihnen gefällt, wenn sie überhaupt gefallen.

§. 402.

Erste Erklärung der Erhabenheit.

Da jedes Große, mit einem noch Größern verglichen, auch als klein erscheinen kann, so muß das Erhabne, wenigstens im Augenblicke der Wahrnehmung, als über alle Vergleichung groß oder so groß erscheinen, daß alles Andre, mit ihm verglichen, klein zu sein scheint. Es muß der Einbildungkraft als ein schlechthin Großes (absolute magnum) erscheinen, gleich als wenn es sich mit keinem andern Dinge vergleichen und dadurch in Ansehung seiner Größe schätzen ließe. Wir können daher zuvörderst die Erhabenheit für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklären, vermöge welcher es in dem Wahrnehmenden durch seine übermäßige Größe ein Wohlgefallen erweckt. Uebermäßig aber heißt die Größe, wenn es der Einbildungskraft an einem sinnlichen Maßstabe zur Schätzung derselben fehlt.

§. 403.

Extensiv- und Intensiverhabnes.

Da die Größe der Erkenntnißgegenstände theils extensiv theils intensiv ist (§. 287), so kann auch das Erhabne selbst in das extensive und das intensive eingetheilt werden, je nachdem es entweder

wegen der Größe seiner Ausdehnung oder wegen der Größe seiner Wirksamkeit als erhaben erscheint. *).

*) Jenes nennen Manche auch das mathematische, dieses das dynamische Erhabne. Da indessen die Mathematik keine übermäßige Größe anerkennt und auch die intensive Größe zu messen sucht, so scheinen diese Ausdrücke minder angemessen. Eher könnte man jenes das körperliche, dieses das geistige Erhabne nennen, wenn sich nicht das intensive Erhabne auch in der Körperwelt fände.

§. 404.

Das Extensiverhabne.

Wenn etwas in Ansehung seiner Ausdehnung oder seines Umfangs so groß ist, daß die nach und nach aufzufassenden Theile desselben nicht mehr in ein Ganzes zusammengefasst werden können: so erliegt die Einbildungskraft gleichsam unter der Größe des Gegenstandes, und nur die Vernunft vermag ihn noch durch die Idee der unbedingten Totalität als ein Ganzes vorzustellen. Er erscheint also als unermesslich, wenn er es auch an sich nicht wäre, ist, ästhetisch betrachtet, übermäßig groß, und heißt sonach erhaben in extensiver Hinsicht. Indem sich aber die Vernunft durch jene Idee eines solchen Gegenstandes bemächtigt, wird er dem Gemüthe des Wahrnehmenden eine Veranlassung, sich seiner eignen Erhabenheit über die Schranken der Sinnlichkeit bewusst zu werden, und erweckt auf diese Art ein Wohlgefallen durch das Uebermaß seiner extensiven Größe.

§. 405.

Das Intensiverhabne.

Wenn etwas in Ansehung seiner Wirksamkeit oder Kraftäußerung so groß ist, daß es jeder andern Naturkraft überlegen zu sein scheint: so erliegt die Einbildungskraft ebenfalls unter der Vorstellung einer solchen Kraft, gegen welche auch unsre eigne Naturkraft als ein Nichts verschwindet, und nur die Vernunft ist durch die Idee einer moralischen Kraft, die jeder physischen Troß bietet, einem solchen Gegenstande gewachsen. Er erscheint also als unwiderstehlich, wenn er es auch an sich nicht wäre, ist, ästhetisch betrachtet, übermäßig kräftig, und heißt sonach erhaben in intensiver Hinsicht. Indem sich aber die Vernunft durch jene Idee eines solchen Gegenstandes bemächtigt, wird er dem Gemüthe des Wahrnehmenden eine Veranlassung, sich seiner eignen Erhabenheit über alles Physische bewusst zu werden, und erweckt auf diese Art ein Wohlgefallen durch das Uebermaß seiner intensiven Größe. *)

*) Ein Gegenstand kann zugleich extensiv und intensiv erhaben sein, wie ein großer feuerspeiender Berg oder das vom Sturme bewegte Weltmeer. Die intensive Erhabenheit wird aber dann den Betrachter stärker ergreifen, als die extensive. Wenn vom Erhabnen in geistiger Beziehung die Rede, so kommt nur die intensive Erhabenheit in Betracht. Wir reflektiren dann unmittelbar auf die innere oder moralische Kraft, die sich im Kampfe mit äußeren Hindernissen durch Gesinnungen und Handlungen als eine solche offenbart, welche jeder physischen Kraft Troß bietet, und dadurch das Bewusstsein unsrer eignen Erhabenheit veranlasst. (Hierauf beruht insonderheit der Begriff des Tragischen. §. 423).

§. 406.

Zweite Erklärung der Erhabenheit.

Ungeachtet das Erhabne, was wir wahrnehmen, immer ein Endliches ist, weil alle Wahrnehmung in den Schranken der Sinnlichkeit befangen: so erweitert es sich doch in der Betrachtung zu einem Unendlichen, weil wir seine Größe in kein bestimmtes Maß fassen können, mithin diese Größe für uns ästhetisch überschwenglich ist. Indem es nun ebendadurch ein lebhafteres Bewusstsein unsrer eignen Erhabenheit veranlasst, versetzt es uns noch mehr als das Schöne in eine idealische Gemüthsstimmung, wo wir das Unendliche selbst anzuschauen glauben und ein desto stärkeres Wohlgefallen an dem Gegenstande finden. Darum können wir die Erhabenheit mit Recht für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklären, vermöge welcher es im Gemüthe des Wahrnehmenden mittels seiner überschwenglichen Größe eine Anschauung des Unendlichen im Endlichen erregt und ebendadurch das Gemüth belustigt. *)

*) Eine wirkliche Anschauung des Unendlichen findet zwar beim Erhabnen so wenig statt, als beim Schönen (§. 396. Anm.), aber doch eine scheinbare; weshalb wir hier das Wort Anschauung statt Ahnung wohl brauchen dürfen. Denn so lange wir vom Erhabnen ganz ergriffen sind, erscheint es uns doch, wegen seiner überschwenglichen Größe in der Ausdehnung oder Wirksamkeit, als ein Unendliches; wenn wir gleich hinterher bei kälterer Reflexion einsehn, daß das Wahrgenommene als solches doch nur ein Endliches ist. Denn selbst der gestirnte Himmel hat für die Wahrnehmung seine Schranken, die wir aber in Gedanken durchbrechen können, indem wir von Gestirn zu Gestirn fortschreiten, soweit wir nur wollen.

§. 407.

Verhältniß des Erhabnen zu den Gemüthskräften.

Indem wir etwas Erhabnes wahrnehmen, werden zwar Einbildungskraft und Verstand nicht so befriedigt, wie beim Schönen (§. 397). Vielmehr macht das Erhabne in dieser Beziehung zuerst einen beschränkenden oder hemmenden Eindruck auf das Gemüth, weil Einbildungskraft und Verstand es nicht nach dem gewöhnlichen Maßstabe der Erfahrungsgegenstände zu umfassen vermögen. Indem sich aber die Vernunft des Gegenstandes bemächtigt und ihn idealisch auffasst, fühlt sich das Gemüth nachher in seiner Thätigkeit gehoben und erweitert, und selbst die Einbildungskraft kann dann, getragen von den Ideen der Vernunft, im Unendlichen walten und mit Freiheit gestalten, was ihr beliebt, so daß hier Einbildungskraft und Vernunft in einer freien und harmonischen Thätigkeit begriffen sind. *)

*) Wenn wir z. B. den gestirnten Himmel als einen unermesslichen Inbegriff unzählbarer Weltkörper betrachten, so kann die Einbildungskraft diese Körper mit lebendigen Wesen aller Art bevölkern und in völliger Einstimmung mit der Vernunft allerlei sinnreiche Hypothesen darüber erdenken, wie man sie im dritten Theile von Kant's allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels findet. Denn hier ist von den Bewohnern der Gestirne auf eine Art die Rede, daß man die dichtende Einbildungskraft gleichsam Hand in Hand mit der analogisch schließenden Vernunft gehen sieht — was in einem Felde, wohin die Wahrnehmung gar nicht dringen kann, allerdings erlaubt ist.

§. 408.

Dritte Erklärung der Erhabenheit.

Wenn das Erhabne Vernunft und Einbildungskraft auf die eben angezeigte Art beschäftigt, so erhöht es auch unser Lebensgefühl (§. 398), und zwar in einem noch stärkeren Maße, als das Schöne, weil wir uns in der freien und harmonischen Wirksamkeit jener Kräfte dergestalt erhoben fühlen, daß wir uns ebendadurch der Erhabenheit unsers eignen Wesens kräftig bewusst werden. Die Erhabenheit kann daher auch für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklärt werden, vermöge der es mittels seiner überschwenglichen Größe Einbildungskraft und Vernunft dergestalt in Anspruch nimmt, daß ebendadurch das Lebensgefühl des Wahrnehmenden erhöht wird. *).

*) Das Wohlgefallen am Erhabnen wäre sonach zwar auch nichts anders als ein erhöhtes oder befördertes Lebensgefühl. Weil es aber durch die Wahrnehmung eines Gegenstandes entsteht, dessen Größe als überschwenglich oder in kein bestimmtes Maß zu fassend erscheint: so ist es nicht wie das Wohlgefallen am Schönen ein reines Lustgefühl (§. 398. Anm.), sondern vielmehr ein mit Unlust vermischtes, in welchem aber die Lust nicht nur überwiegend ist, sondern durch die beigemischte Unlust selbst gesteigert wird. Jeder erhabne Gegenstand hat nämlich anfangs etwas Abstoßendes an sich, indem wir ihn wegen seiner übermäßigen Ausdehnung oder Wirksamkeit nicht sogleich erfassen können. Er kann daher sogar Furcht, Schreck oder Grausen erregen, besonders wenn er uns noch neu und mehr intensiv als extensiv erhaben ist (wie ein Vulkan oder Seesturm für den mit solchen Erscheinungen Unbekannten). Aber sobald der erste Eindruck vorüber und die Furcht vor der Gefahr verschwunden oder besiegt ist, so treten die höhern Gemüthskräfte ins Spiel, und der

Gegenstand, der sie in Thätigkeit setzt, gefällt um so mehr, je ein stärkeres Bewusstsein er in uns von unsrer eignen Erhabenheit erregt. Darum kommt hier die Subjektivität des Wahrnehmenden in Ansehung seiner Empfänglichkeit für ein solches Wohlgefallen noch mehr in Betracht, als beim Schönen. Und ebendaher werden Viele (besonders Ungebildete) vom Schönen weit leichter und stärker angezogen, als vom Erhabnen, was aber die obige Theorie eher bestätigt, als widerlegt.

§. 409.

Verbindung des Erhabnen mit dem Schönen.

Kleine Gegenstände können nicht das Gepräge der Erhabenheit tragen, weil dieß dem Begriffe der Erhabenheit widerstreitet, ob sie gleich einer schönen Form empfänglich sind. Große Gegenstände aber können sowohl als erhaben wie auch als schön erscheinen, sobald sie nicht an das Formlose oder Ungestaltete grenzen (§. 401). Wenn sich daher Schönheit und Erhabenheit an demselben Gegenstande vermählen sollen, so muß dieser, seiner Größe ungeachtet, doch in einer bestimmten Form hervortreten; weshalb hier die Erhabenheit nur in einem niedern Grade stattfinden kann. *)

*) So in kolossalen Bild- und Bauwerken, die, wenn sie zugleich schön sein sollen, nicht ins Ungeheure oder Enorme übergehn dürfen. Da hohe Gebirge, in der Nähe gesehn, als ungeheure Felsenmassen erscheinen, so werden sie das Gepräge der Schönheit erst durch die Ferne erhalten, wo sie mäßigere und bestimmtere Formen annehmen. Die Schönheit einer Gegend wird daher gehoben, oder die schöne Gegend erhält das Gepräge der Erhabenheit, wenn sie durch hohe Gebirgsketten umfasst wird. Diese beschränken zwar als Gränzen der Gegend den Blick, werden aber von der Einbildungskraft leicht überflogen, so daß sich dieselbe jenseit gleichsam ins Unendliche ausbreiten kann.

§. 410.

Ideal der Erhabenheit.

Da die Größe ein an sich unbestimmter Begriff ist und sich daher in Gedanken ins Unendliche steigern lässt: so lässt sich in dieser Beziehung auch kein Höchstes (maximum) denken, man müsste denn das Unendliche selbst so denken. Dieses aber lässt sich in kein bestimmtes Bild fassen. Also kann es auch kein Ideal der Erhabenheit geben, sondern nur ein erhabnes Ideal der Schönheit, wenn nämlich ein Ideal der Schönheit zugleich das Gepräge der Erhabenheit trägt, wo aber diese nicht im höchsten Grade stattfinden kann (§. 399 und 409). *)

*) Wollte man Gott das Ideal der Erhabenheit nennen, so wäre dieß ein bloß geistiges Ideal, für das es kein anschauliches Bild giebt. Wollte man aber Gott in einem solchen Bilde darstellen, so würde immer nur ein erhabnes Ideal der Schönheit entstehn, dergleichen Phidias in seinem olympischen Jupiter nach den Berichten der Alten verwirklicht haben soll.

C. Von den mit Schönheit und Erhabenheit verwandten Eigenschaften der Dinge.

§. 411.

Doppelte ästhetische Verwandtschaft.

Die ästhetischen Eigenschaften der Dinge können mit der Schönheit und der Erhabenheit auf zweifache Art in einem verwandtschaftlichen Verhältnisse stehn, nämlich durch Einstimmigkeit und durch Entgegengesetztheit; wobei wieder ver-

schiedne Grade stattfinden können, die sich aber nicht so leicht in bestimmte Begriffe fassen und mit bestimmten Worten bezeichnen lassen, weil sie oft nur durch unmittelbare Anschauung und Empfindung zu ergreifen sind.

§. 412.

Das Hübsche.

Was in seiner Gestalt der Idee der Schönheit zwar nicht widerspricht, aber auch nicht völlig entspricht, heißt nur hübsch. Es bezeichnet also dieser Ausdruck einen niedern Grad der Schönheit, oder die Schönheit, wie sie in der Erfahrung mit gewissen Beschränkungen gegeben; weshalb man sie auch, als Erzeugniß der Natur gedacht, die natürliche nennt, im Gegensatze der idealen, nach welcher die Kunst strebt (§. 399). Indessen hat auch das Hübsche seine Abstufungen; und wie die Natur etwas erzeugen kann, das sich dem Ideale der Schönheit sehr nähert, so kann auch die Kunst etwas hervorbringen, das sich weit davon entfernt und höchstens nur hübsch genannt werden mag.

§. 413.

Das Reizende.

Wieferne das Schöne durch eine gewisse Annehmlichkeit den Sinnen schmeichelt und daher auch den Trieb zu erregen vermag, heißt es reizend. Das Angenehme ist nämlich schon an sich reizend (§. 384), das Schöne aber wird es erst durch seine Verschmelzung mit dem Angenehmen. Die Schönheit bedarf also zwar des Reizes nicht, um ästhetisch

zu gefallen, macht aber doch durch den Zutritt desselben einen stärkern Eindruck auf das Gemüth. Indessen darf sie auch nicht mit Reizen überladen sein, weil sie dadurch ihren eigenthümlichen Charakter verliert und das formale Wohlgefallen an derselben sich in ein materiales verwandelt. *)

*) Die Schönheit wird vornehmlich reizend durch Bewegung (z. B. im Tanze). Daraus folgt aber nicht, wie Lessing im Laokoon (Absch. 21) behauptet, daß der Reiz selbst nichts anders sei, als Schönheit in Bewegung. Denn Reiz kann auch ohne Schönheit stattfinden, so wie anderseit ein schöner Körper auch in Ruhe reizend sein kann, wenn er nur sonst mit Reizen ausgestattet ist.

§. 414.

Das Anmuthige.

Wiewohl die Schönheit sich auch mit starken, kräftigen, selbst etwas rauhen Formen verträgt, so tritt sie doch gleichsam näher an das Gemüth und spricht es freundlicher an, wenn sie in feinen, zarten und sanften Formen erscheint. Dadurch erhält sie das Gepräge der Anmuth. Das Schöne heißt also anmuthig, wiefern es durch eine gewisse Feinheit, Zartheit und Sanftheit seiner Form dem Gemüthe vorzüglich wohlthut. Ebendadurch wird es lieblich, indem es sich Zuneigung erwirbt oder mit besondrer Gunst betrachtet wird. *)

*) Hierauf bezieht sich auch der Ausdruck grazios. Denn Grazie (χαρις) ist nichts anders als Anmuth, vornehmlich, wenn sie sich in angemessner Bewegung zeigt. Das Anmuthige an sich ist daher bloß eine besondre Art des Reizenden. Deswegen wird die Anmuth auch Liebreiz genannt. Und die Grazien oder Charitinnen als Göttinnen der Anmuth (Huldgöttinnen) befinden sich

nach der Mythe im Gefolge der Venus oder Aphrodite als Göttin der Schönheit, weil die Schönheit durch Anmuth zur Liebe reizt. Wieferne das Anmuthige unser Gemüth in einen behaglichen Zustand versetzt, wo man sich innerlich wohl und heiter fühlt, kann es auch gemüthlich heißen, obwohl dieser Ausdruck auch subjectiv genommen und dann auf den Reichthum des Gemüths an feinen, zarten und sanften Gefühlen bezogen wird.

§. 415.

Das Niedliche.

Wenn das Schöne in einem verjüngten Maßstabe stattfindet, mithin etwas nicht bloß ungeachtet seiner Kleinheit, sondern eben um seiner mit Schönheit verbundnen Kleinheit willen gefällt, so heißt es niedlich. Die Niedlichkeit ist daher kleinere Schönheit im Kleinen, oder ein niedrer Grad der Schönheit, wie er gewöhnlich in kleineren Formen angetroffen wird; denn die höhere Schönheit fodert auch größere Formen, um sich in ihnen ganz zu enthüllen. Große Gegenstände können ebendarum nicht im Ganzen, sondern nur in einzelen Theilen niedlich sein. Auf erhabne Gegenstände aber lässt sich dieses Merkmal nie beziehn, weil das Erhabne als über alle Vergleichung groß erscheint (§. 402), beim Niedlichen aber, in Gedanken wenigstens, eine Vergleichung zwischen dem Größern und Kleinern stattfindet. *)

*) Das Kleinere heißt also nicht darum niedlich, weil es bloß als eine Nachahmung des Größern betrachtet wird — denn diese Betrachtungsart ließe sich auch umkehren, und die bloße Nachahmung könnte auch etwas Misfälliges hervorbringen — sondern das Kleinere muß auch in einem gewissen Grade schön sein, wenn es niedlich heißen und als solches gefallen soll.

§. 416.

Das Zierliche.

Was bloß als zufälliger Schmuck oder Putz eines Gegenstandes betrachtet wird, heißt eine Zierde oder Verzierung, und der Gegenstand selbst wird daher zierlich oder verziert genannt, wenn solch Beiwerk zur Erhöhung des ästhetischen Wohlgefallens an ihm angetroffen wird. Durch Zierden allein kann also ein Gegenstand nicht schön werden; wenn aber seine Schönheit dadurch gehoben werden soll, so dürfen sie als etwas Außerwesentliches nicht dem Wesentlichen widerstreiten, auch nicht so gehäuft sein, daß sie die Schönheit selbst verhüllen. Je mehr sich daher die Schönheit eines Gegenstandes dem Ideale nähert, desto weniger verträgt sie sich mit der Zierlichkeit. Wieferne das Schöne von zufälligem Schmucke frei ist, heißt es einfach-schön. Die ästhetische Einfachheit oder Einfalt ist also das Gegentheil der Zierlichkeit; und wie dieselbe der höhern Schönheit vorzüglich zusagt, so ist sie noch mehr der Erhabenheit angemessen, indem das Erhabne gar keine Verzierungen leidet. *)

*) Uebermäßige oder am unrechten Orte angebrachte Zierlichkeit heißt Geziertheit, das Streben danach Ziererei. — Eleganz deutet auf Auswahl im Gebrauche der Verzierungen, Nettigkeit auf Entfernung alles Verunstaltenden, besonders des Schmutzes, in welcher Beziehung dieselbe auch Reinlichkeit heißt. Diese ist daher die erste Bedingung der Zierlichkeit; denn Schmuck mit Schmutz gepaart ist im höchsten Grade widerlich. — Die nackte Schönheit gefällt eben wegen der Abwesenheit alles sie verhüllenden Putzes, fodert aber vom Anschauer ein reines (von moralischem Schmutze freies) Gemüth.

§. 417.

Das Große.

Wie das Hübsche zum Schönen, so verhält sich das Große zum Erhabnen (§. 412). Das Große (magnum s. grande) hat nämlich nicht bloß überhaupt Größe (quantitas), sondern eine bedeutende, hervorragende Größe, welche bestimmter Großheit (magnitudo s. granditas) heißt (§. 285). Das Große in diesem Sinne kann daher auch grandios genannt werden, wiewohl der letzte Ausdruck mehr auf das Intensivgroße bezogen wird, so daß man darunter das Hohe, Edle und Würdige versteht, mithin dasjenige, was sittliche Größe (wenigstens den Schein derselben) hat und dadurch Achtung gebietet. Großheit ist also ein niedrer Grad von Erhabenheit, indem sich beim Erhabnen sowohl als beim Schönen unendlich viele Abstufungen denken lassen.

§. 418.

Das Kolossale.

Das Große heißt insonderheit kolossal, wenn es in Ansehung seiner Ausdehnung dasjenige Mittelmaß überschreitet, welches jedem Dinge in seiner Art natürlich ist und daher gewöhnlich angetroffen wird. Darum heißen Standbilder über Lebensgröße Kolossen oder Kolossalstatuen, von welchen auch der Ausdruck zunächst entlehnt ist. Das Kolossale überhaupt ist also ein Extensivgroßes, welches sich dem Erhabnen nähert, kann aber auch zur Bezeichnung einer bedeutenden intensiven Größe (hoher Macht oder großer Kraft) gebraucht werden, wie wenn Götter und Helden als Kolossen abgebildet

werden. Das Kolossale findet aber auch an andern Dingen (z. B. an Bauwerken) statt. *)

*) Da in der Entfernung alles kleiner wird, so müssen Figuren, welche sehr hoch aufgestellt oder nur aus der Ferne beschaut werden sollen, auch sehr kolossal sein, damit sie nicht zu sehr ins Kleinliche fallen.

§. 419.

Das Wunderbare und Furchtbare.

Was von der gewöhnlichen Naturordnung abzuweichen scheint, heißt wunderbar (§. 325), und wiefern es uns mit einem Uebel zu bedrohen scheint, furchtbar. Daher kann das Erhabne, besonders für den, welchem es noch neu, sowohl wunderbar als furchtbar sein (§. 408. Anm.). Das Wunderbare und Furchtbare kann bis zum Ungeheuern oder Enormen und Gräßlichen oder Schauderhaften gesteigert werden, wenn es die gewöhnliche Norm so sehr überschreitet und so gewaltige Wirkungen hervorbringt, daß es ein an Entsetzen gränzendes Staunen und Grausen erregt. Ein ästhetisches Wohlgefallen aber kann mit der Wahrnehmung solcher Dinge nur insoferne verknüpft sein, als sie zugleich das Gepräge der Erhabenheit an sich tragen. *)

*) Wenn der Geschmack an solchen Dingen so über Hand nimmt, wie jetzt auf der Bühne, so ist das wohl auch ein trauriger Beweis vom Verfalle der Kunst.

§. 420.

Das Feierliche und Prächtige.

Was unser Gemüth in eine ernste, der religiosen

analoge, Stimmung versetzt, heißt feierlich, und wiefern es zugleich einen hohen Glanz um sich her verbreitet, prächtig oder prachtvoll. Feierlichkeit und Pracht ist daher vornehmlich solchen Gegenständen eigen, bei deren Wahrnehmung die Idee der Herrlichkeit und Mächtigkeit in uns erregt wird, durch welche sich also eine große Natur- oder Menschenkraft zu offenbaren scheint. Die Verwandtschaft des Feierlichen und Prächtigen mit dem Intensiv-erhabnen ist daher unverkennbar. *)

*) Hieraus erklärt sich, warum der religiose Kultus das Feierliche und Prachtvolle liebt. Nur darf es nicht dabei zur Hauptsache gemacht werden, weil sonst der Kultus (wie der katholische) in ein leeres Schaugepränge ausartet.

§. 421.

Das Pathetische.

Was Gemüthsbewegungen (παθη, affectus s. commotiones animi) erregt, heißt pathetisch im weitern Sinne, im engern aber, wenn jene Bewegungen von der stärkern und edlern Art, und daher mit einem mehr oder weniger klaren Bewusstsein des eignen Werthes verknüpft sind. Man kann daher auch das Feierliche und Prächtige, und selbst das Erhabne, pathetisch nennen. Wiefern aber das Pathetische dargestellt werden soll, muß der Darstellende selbst auch pathetisch affizirt sein, d. h. in einer durch Bewegungen jener Art erhöhten Gemüthsstimmung sich befinden, weil er sonst das Pathetische bloß affektiren und durch Uebertreibung im Darstellen den Mangel jener Gemüthsstimmung zu ersetzen suchen würde — woraus das falsche Pathos hervorgeht,

welches man auch Schwulst oder Bombast (tumor, ογκος, παρενθυρσος) nennt. *)

*) Der pathetisch Affizirte ist selbst und macht durch Mittheilung auch Andre gleichsam innerlich warm. Dieser ästhetischen Wärme steht die ästhetische Kälte oder das Frostige (frigidum, ψυχρον) entgegen, welches immer eine Folge des falschen oder bloß affektirten Pathos ist. Kunstwerke, in welchen sich kein lebendiges Gefühl, sondern nur ein berechnender Verstand ausspricht, heißen ebendarum kalt oder frostig.

§. 422.

Das Rührende.

Was unser Gemüth in eine unruhige, zwischen Wohl- und Wehesein schwankende, zuletzt aber überwiegend angenehme Stimmung versetzt, heißt rührend. Daher rührt uns das Erhabne, indem bei der Wahrnehmung desselben ein solcher Wechsel von Unlust und Lust stattfindet (§. 408. Anm.). Indessen kann uns auch das Schöne rühren, wenn es so modifizirt erscheint, daß es durch Erregung des Mitgefühls uns in jene Stimmung versetzt. Um aber leicht gerührt zu werden, muß der Mensch ein lebhafteres Empfindungsvermögen haben, damit der Eindruck dessen, was rühren soll, nicht bloß an der Oberfläche des Gemüths hinstreife, sondern in die Tiefe gehe. Diese Empfänglichkeit für das Rührende heißt daher Empfindsamkeit (Sentimentalität), und ebendarum heißt sowohl der, welcher leicht gerührt wird, als das, was einen solchen leicht rührt, empfindsam (sentimental). *)

*) Die Alten befaßten das Rührende und also auch das Empfindsame mit unter dem Pathetischen, weil sie diesen Ausdruck im weitern Sinne nahmen (§. 421). In-

dessen wird in den meisten Fällen auch das Pathetische im engern Sinne rührend für den Empfindsamen sein. Von der affektirten Empfindsamkeit aber, welche besser Empfindelei heißt, ist hier nicht die Rede. Daß die alte Kunst nichts vom Sentimentalen gewusst oder doch keinen Gebrauch davon gemacht habe, sondern dieser erst durch die neuere, romantisch genannte, und aus einer eignen Verschmelzung des Christenthums und des Ritterthums hervorgegangene Poesie in das Kunstgebiet eingeführt worden, und daß hierin eben der wesentliche Unterschied zwischen dem Antiken und dem Modernen in der Kunst bestehe, ist eine unstatthafte Behauptung, obwohl das Sentimentale in den Werken der alten Kunst allerdings seltner als in denen der neuern vorkommt.

§. 423.

Das Tragische.

Was die menschliche Kraft und Größe im Kampfe mit Hindernissen aller Art, wie sie aus der natürlichen Verkettung der Dinge (dem Schicksale) hervorgehn, also auch mit menschlichen Gebrechen und Leiden, dergestalt zur Anschauung bringt, daß sich das Gemüth dadurch nicht bloß gerührt, sondern auch erhoben fühlt, heißt tragisch überhaupt (§. 405). Das Tragische erregt also wohl einerseit Furcht und Mitleid, kräftigt und stärkt aber auch anderseit das Gemüth, indem es in ihm das Bewusstsein eigner Erhabenheit erweckt und dadurch (wie Aristoteles sagt) jene Affekten reinigt. Folglich ist es mit dem Erhabnen sehr nahe verwandt. Es kann übrigens nicht bloß in derjenigen Gattung von Kunstwerken, die ihm den Namen gegeben — der Tragödie — sondern auch anderwärts vorkommen. *)

*) Man sollte folglich das Tragische (τραγικον) und das Tragödische (τραγῳδικον) unterscheiden. Dieses ist

das durch dramatische Kunst in Handlung gesetzte und zur Anschauung gebrachte Tragische. Die Stelle, wo sich Aristoteles über seinen Begriff vom Tragischen erklärt, ist in seiner Poetik (K. 7. §. 2. Zweibr. Ausg.), wiewohl er hier nicht das Tragische überhaupt, sondern nur das Tragödische im Sinne hat.

§. 424.

Das Häßliche und Niedrige.

Dem Schönen ist das Häßliche, dem Erhabnen das Niedrige entgegengesetzt, und zwar nicht bloß negativ (als nicht-schön und nicht-erhaben), sondern positiv. Häßlich ist nämlich, was durch seine widerliche Gestalt, und niedrig, was durch seine widerliche Kleinheit ein Gefühl der Unlust im Wahrnehmenden erregt. Jenes zeigt einen solchen Mangel an Einheit im Mannigfaltigen, daß statt wohlgefälliger Einstimmung ein misfälliger Widerstreit (Disharmonie) entsteht. Dieses zeigt einen solchen Mangel an Größe und Kraft, daß sich das Gemüth dadurch gleichsam verengert oder verkleinert fühlt. An sich und unmittelbar kann also keins von beiden den Geschmack befriedigen, am wenigsten, wenn es bis zum Ekelhaften herabsinkt, weil der Ekel eine durchaus widerwärtige Empfindung ist. Mittelbar oder indirekt kann es aber wohl ein dem ästhetischen analoges Lustgefühl erregen, wenn es unter solchen Verhältnissen und Beziehungen wahrgenommen wird, daß es das Gepräge der Lächerlichkeit annimmt.

§. 425.

Das Lächerliche.

Wenn und wiefern etwas auf eine überraschende

Weise als ungereimt erscheint, ohne daß es zugleich unsre Aufmerksamkeit auf seine etwanigen schädlichen Folgen in Anspruch nimmt, so heißt es lächerlich, weil es uns zum Lachen reizt. Die plötzliche Bemerkung einer wirklichen oder auch nur angeblichen und dabei doch scheinbar unschädlichen Ungereimtheit regt die Lebensgeister durch Befriedigung des Selbgefühls dergestalt auf, daß sich diese Aufregung des Innern auch im Aeußern mehr oder weniger ankündigt und so ein erheiterndes Wechselspiel geistiger und körperlicher Bewegungen entsteht. Sobald daher etwas an und für sich betrachtet Gleichgültiges oder gar Misfälliges durch die Art, wie es uns dargeboten oder von uns aufgefasst wird, das Gepräge der Lächerlichkeit annimmt, macht es keinen widrigen Eindruck, sondern belustigt uns vielmehr als etwas Ungereimtes, über das wir uns erheben, indem wir es belachen. *)

*) Ebendarum ist das Lächerliche kein Probirstein des Wahren und Guten, so daß nur das wahr und gut wäre, was sich nicht lächerlich machen ließe, wie Manche behauptet haben. Denn alles lässt sich lächerlich machen, indem man es nur mit dem Scheine der Ungereimtheit so umgeben darf, daß Andre dadurch überrascht werden. Dieses Ueberraschtwerden ist aber eine nothwendige Bedingung des Lächerlichen und muß daher in die sonst richtige Erklärung, welche Aristoteles in seiner Poetik (K. 6. §. 1. Zweibr. Ausg.) vom Lächerlichen aufstellt, noch als wesentliches Merkmal aufgenommen werden.

§. 426.

Das Launige.

Um etwas lächerlich zu finden, wird eine gewisse Stimmung des Gemüths erfodert. Die natürliche

Anlage zu dieser Stimmung oder das Talent, sich beliebig in eine solche geistige Lage zu versetzen, wo man die Dinge leicht von einer lächerlichen Seite auffasst, heißt Laune (in guter Bedeutung) oder Humor. Das Lächerliche, als ein Erzeugniß dieser Laune betrachtet, heißt daher launig oder humoristisch. Dazu gehört aber auch ein höherer Grad des Witzes und des Scharfsinnes (§. 56. Anm.), damit man solche Aehnlichkeiten und Unterschiede, wodurch die Dinge ein lächerliches Gewand annehmen, die aber nicht so leicht in die Augen fallen, schnell bemerken und anschaulich darstellen könne. So gestaltet erscheint das Lächerliche als witzig und sinnreich, und belustigt das Gemüth um so mehr, indem es als ein geistvolles Spiel mit mannigfaltigen Vorstellungen und Bildern unterhält und erheitert. *)

*) Da Witz und Scharfsinn gefährliche Waffen sind, wenn sie der Bosheit dienen, indem sie dann selbst das Edelste lächerlich und (wenigstens in den Augen der Menge, die bloß nach dem Scheine urtheilt) verächtlich machen können: so gehört zur Laune in obiger Bedeutung allerdings auch eine gewisse Gutmüthigkeit, wodurch sie sich eben als gute Laune (als echter Humor) bewährt, mithin als Gegensatz der bösen Laune, welche den Menschen nur launisch macht. Doch darf jene Foderung nicht so weit gehn, daß dadurch dem Witze seine Spitze genommen würde. Dieser mag also immerhin stechend (piquant) sein, wenn er nur nicht schneidend (tranchant) ist. Unter dieser Bedingung ist also auch die mehr lachende als strafende Satyre, die anders redende als denkende Ironie, und die nur spottende aber nicht verspottende Persiflage erlaubt. Die Grenzlinie zwischen dem Schicklichen und Unschicklichen vermag jedoch hier nur das feinere Gefühl zu ziehn. Es kommt daher bei solchen Dingen gar viel auf nazionale und individuale Bildung an.

§. 427.

Das Scherzhafte.

Wird das Lächerliche als ein bloßes Spiel zur Erheitrung des Gemüths gebraucht, so daß es selbst als Erguß des Frohsinns erscheint, so heißt es scherzhaft. Denn der Scherz, als Gegensatz des Ernstes, ist oder soll doch nichts anders sein, als ein heitres und somit auch erheiterndes Spiel des Witzes und Scharfsinns (lusus ingenii). Außerdem ist er ungesalzen, fade oder geschmacklos. Fällt der Scherz ins Gemeine oder ist er am unrechten Orte und zur unrechten Zeit angebracht, so heißt er Spaß. Ist die Gemeinheit nur verstellt oder angenommen, um mit ihr selbst zu scherzen, so heißt der Scherz eine Posse. Das Possenhafte ist also eine besondre Art des Scherzhaften, wobei man sich zu einer niedern Sphäre herabläßt, ohne in sie selbst zu versinken, mithin sich noch immer über ihr schwebend erhält. Geschieht dieß nicht, so wird das Possenhafte platt und ekelhaft, mithin beleidigend für den Geschmack. *)

*) Auch hier ist die Gränzlinie nur vom Gefühle zu bestimmen. Doch ist die schmutzige Possenreißerei (obscoena scurrilitas) unbedingt verwerflich, weil der Mensch sich dadurch selbst entehrt, und also auch kein edles Gemüth sich daran belustigen kann.

§. 428.

Das Naive.

Wiewohl das Naive, wenn man darunter überhaupt das Natürliche, Ungekünstelte oder Angeborne (nativum) versteht, an sich nicht lächerlich ist, so kann es doch lächerlich werden, wenn es durch

seinen Widerstreit gegen die einmal eingeführte, aber oft von der Natur abweichende, Sitte den Schein der Ungereimtheit annimmt. Die Naivetät ist demnach jene natürliche Einfalt, welche durch Aeußerungen, die der konvenzionalen Art zu denken, zu reden und zu handeln widerstreiten, überrascht und zum Lachen reizt, indem uns dergleichen Aeußerungen als eine unschädliche Ungereimtheit erscheinen. Das Naive muß aber zugleich das Gepräge einer kindlichen Unschuld und Unbefangenheit tragen, wenn es gefallen soll. Ist es also selbst nur erkünstelt oder fällt es gar ins Unverschämte, so misfällt es nothwendiger Weise. *)

*) Das Naive geht auch oft aus einem gewissen Hange zum Sonderbaren oder Seltsamen hervor, indem dieses gleichfalls vom Konvenzionalen abweicht. Dann heißt es bizarr, und wenn es zugleich den Anstrich des Närrischen hat, barok. Wirft sich aber der Geschmack auf das Bizarre und Baroke, um es überall als eine Art von Verzierung anzubringen, so entsteht daraus eine widerliche Ziererei, welche auf Ungeschmack deutet oder abgeschmackt ist.

§. 429.

Das Komische.

Was auf eine witzige und sinnreiche Art so dargestellt ist, daß es als lächerlich erscheint, heißt auch komisch überhaupt, insonderheit aber, wenn eine solche Darstellung sich auf menschliche Schwachheiten und Thorheiten bezieht und diese durch lebendige Handlung zur Anschauung bringt. Bei einer solchen Darstellung können daher alle bisher betrachtete Arten oder Modifikazionen des Lächerlichen in Anwendung kommen (§. 425—428). Ja es kann

selbst das Tragische (§. 423) mit dem Komischen eine solche Verbindung eingehn, daß jenes in dieses aufgenommen und dadurch gleichsam ironisch parodirt wird, woraus das Tragikomische entspringt. Uebrigens kann das Komische nicht bloß in derjenigen Gattung von Kunstwerken, die ihm den Namen gegeben — der Komödie — sondern auch anderwärts vorkommen. *)

*) Mithin sollte auch hier das Komische (κωμικὸν) und das Komödische (κωμῳδικον) unterschieden werden. Hoch und niedrig heißt das Komische, je nachdem es die höhern oder niedern Gemüthskräfte mehr in Anspruch nimmt. Das Niedrigkomische ist vornehmlich der Posse (§. 427) eigen, wieferne diese in Handlung gesetzt oder dramatisch dargestellt wird, und heißt daher auch burlesk (von burla, eine Posse). Grottesk hingegen heißt das Komische, wiefern es aus einer widersinnig scheinenden, aber doch bedeutsamen Zusammenstellung sehr verschiedenartiger Dinge hervorgeht — indem man Malereien dieser Art zuerst in Grotten unter den Ruinen alter Bäder fand. Ist eine komische Darstellung so hyperbolisch, daß gleichsam ein verkehrtes Ideal entsteht, um den höchsten Grad der Lächerlichkeit hervorzubringen, so heißt sie karikirt oder eine Karikatur (von caricare, überladen). Das freie Spiel der Phantasie, die auch in das Widerstreitende und Verzerrte Zusammenhang und Bedeutsamkeit zu bringen weiß, sammt der Ueberraschung, die mit der Wahrnehmung solcher theils wirklichen theils scheinbaren Ungereimtheiten verknüpft ist, macht hier unstreitig den eigentlichen Grund des ästhetischen Wohlgefallens aus. Wie weit man aber bei komischen Darstellungen dieser Art gehen dürfe, um das Est modus in rebus etc. nicht zu verletzen, kann auch nur das Gefühl in jedem gegebnen Falle lehren.

Zweites Hauptstück.

Aesthetische Krimatologie.

---

§. 430.

Begriff des ästhetischen Urtheils.

Ein Urtheil heißt ästhetisch, wenn und wiefern es sich auf ein wahrgenommenes Ding nicht als Erkenntniß- sondern als Geschmacksgegenstand bezieht, mithin die Schönheit oder die Erhabenheit oder sonst eine diesen verwandte Eigenschaft desselben betrifft. Man kann es daher auch ein Geschmacksurtheil nennen.

§. 431.

Unterschied desselben von andern Urtheilen.

Ein solches Urtheil ist nicht abhängig von dem Begriffe dessen, was das wahrgenommene Ding als Erkenntnissgegenstand sein mag, sondern von dem Eindrucke, welchen das Ding auf das Gemüth des Wahrnehmenden macht oder von der Art und Weise, wie es unser Gefühl der Lust und Unlust erregt. Daher gefällt uns nicht ein Ding, weil wir es für schön oder erhaben halten, sondern umgekehrt halten wir es dafür, weil es uns gefällt. Das Wohlgefallen geht also dem ästhetischen Urtheile als dessen eigentlicher Bestimmungsgrund vorher.

§. 432.

Unerweislichkeit des ästhetischen Urtheils.

Ungeachtet der, welcher etwas für schön oder erhaben hält, fodert, daß jedes andre urtheilsfähige Subjekt mit ihm hierin zusammenstimmen solle, mithin das ästhetische Urtheil auf eine gewisse Allgemeinheit und Nothwendigkeit wenigstens Anspruch macht: so kann doch diese Gültigkeit desselben durch keine Beweisführung dargethan werden. Denn man kann sich nur auf den Eindruck berufen, den das wahrgenommene Ding auf uns selbst macht und um dessen willen es uns gefällt. Man kann also nur voraussetzen, daß es auf Andre denselben Eindruck machen und ihnen darum auch gefallen werde, in welchem Falle ihr ästhetisches Urtheil von selbst mit dem unsrigen einstimmen muß.

§. 433.

Der Geschmack.

Das Vermögen, die Gegenstände in Ansehung des Eindrucks, welchen sie durch ihre Gestalt oder Größe auf unser Gefühl der Lust und Unlust machen, zu beurtheilen, heißt der Geschmack in geistiger Bedeutung (§. 378. Anm.). Der Geschmack ist also nichts anders als die ästhetische Urtheilskraft, und ebendarum heißt ein ästhetisches Urtheil auch ein Geschmacksurtheil (§. 430). *)

*) Wenn Einige den Ausdruck Geschmack nur auf das Schöne, auf das Erhabne hingegen den Ausdruck Gefühl beziehen wollen, so ist dieß ein willkürlicher Sprachgebrauch, dem sie nicht einmal treu bleiben, indem sie die zusammengesetzten Ausdrücke Geschmackslehre und Geschmackskritik auf den ästhetischen

Charakter der Dinge überhaupt beziehn. Nennt man aber den Geschmack einen Sinn für das Schöne und Erhabne (sensus pulcri et sublimis), so nimmt man das Wort Sinn in einer höhern Bedeutung. Denn der Sinn als solcher nimmt nur wahr, anschauend oder empfindend (§. 48), urtheilt aber nicht, weder logisch-metaphysisch, noch ästhetisch, ob er gleich den Stoff zum Urtheile darbieten kann.

§. 434.

Transzendentaler Geschmack.

Der Geschmack lässt sich zuerst in transzendentaler Beziehung d. h. in Hinsicht auf das reine Ich erwägen (§. 42). In dieser Hinsicht ist er das ursprüngliche Beurtheilungsvermögen selbst in Bezug auf das ästhetisch Wohlgefällige oder die in dem ursprünglichen Verhältnisse der Gemüthskräfte gegründete Empfänglichkeit für das Wohlgefallen am Schönen und Erhabnen und für eine diesem Wohlgefallen angemessne Beurtheilung der Dinge. Der Geschmack in diesem Sinne kann keinem Menschen fehlen, weil er als eine ursprüngliche Bestimmung der menschlichen Natur etwas Wesentliches, Allgemeines und Nothwendiges ist; und ebendarum macht auch das Geschmacksurtheil auf allgemeine und nothwendige Gültigkeit Anspruch (§. 432). *)

*) Da wir bei den Thieren nur den auf das Angenehme gerichteten körperlichen Geschmack finden, aber kein Wohlgefallen am Schönen und Erhabnen: so muß der hierauf gerichtete geistige Geschmack als ein ausschließliches Eigenthum des Menschen angesehn werden. Insoferne kann es aber auch keinen durchaus geschmacklosen d. h. des Wohlgefallens am Schönen und Erhabnen gar nicht empfänglichen Menschen geben. Selbst bei den sogenannten Wilden zeigt sich diese Empfänglichkeit, indem

sie ihren Körper, ihre Waffen und andre Geräthe zu verzieren suchen.

§. 435.

Empirischer Geschmack.

Der Geschmack läſſt sich aber auch in empirischer Beziehung d. h. in Hinsicht auf das erfahrungsmäßig bestimmte Ich erwägen (§. 42). In dieser Hinsicht ist er das ästhetische Beurtheilungsvermögen, wie es sich bei verschiednen Subjekten in der Betrachtung gegebner schöner oder erhabner Gegenstände auf mannigfaltige Art wirksam zeigt. Der Geschmack in diesem Sinne kann nicht nur unendlich verschieden in seinen Aussprüchen sein, sondern auch manchen Subjekten zu fehlen scheinen, indem sie wegen Mangels an Bildung wenig oder gar kein Wohlgefallen an schönen und erhabnen Gegenständen zeigen. Darum bedarf der Geschmack der Kultur. *)

*) Man unterscheidet ebendeswegen einen schlechten, rohen, groben, derben Geschmack, und einen guten, gebildeten, feinen, zarten. Dieser fehlt unstreitig vielen Menschen, die man ebendarum geschmacklos nennt. Ob es aber Menschen gebe, die gar kein Wohlgefallen an schönen und erhabnen Gegenständen zeigen, läſſt sich eigentlich nicht ausmachen, da es nur durch Indukzion auszumachen wäre, die nie vollständig ist (§. 229. Anm.). Indeſſen beweist doch selbst ein schlechter Geschmack das Dasein einer ursprünglichen Empfänglichkeit für das ästhetische Wohlgefallen, nur daß dieselbe noch nicht entwickelt und ausgebildet ist. Der Geschmack verhält sich hierin wie das Gewissen, das man gleichsam einen sittlichen Geschmack (gustus moralis) oder einen Sinn für das Gute und Böse (sensus boni et mali) nennen könnte, ob es gleich seinem Wesen nach etwas viel Höheres ist (§. 57. Anm.).

§. 436.

Der Geschmack als Gemeinsinn.

Betrachtet man den Geschmack als einen Sinn für das Schöne und Erhabne oder überhaupt für das ästhetisch Wohlgefällige und Misfällige (§. 433. Anm.): so muß er ein Gemeinsinn (sensus communis, nicht vulgaris) genannt werden, indem er nicht nur als ursprüngliche Bestimmung oder Anlage allen Menschen gemein ist (§. 434), sondern auch in seinen Urtheilen auf Gemeingültigkeit Anspruch macht (§. 432). Da aber dieser Anspruch nicht durch Beweise unterstützt, mithin auch das Wohlgefallen oder Misfallen an einem Gegenstande, welcher ästhetisch beurtheilt werden soll, niemanden abgenöthigt werden kann: so ist das ästhetische Urtheil seinem Grunde nach frei. *)

*) Wenn es auch subjektiv und individual nothwendig ist, weil der, welchem etwas ästhetisch gefällt oder misfällt, dem gemäß urtheilen muß, so ist es doch in objektiver und allgemeiner Beziehung frei, weil man sein eignes Gefühl der Lust oder Unlust keinem Menschen andemonstriren kann. Daher der Satz: De gustu (oder auch de gustibus, wegen der subjektiven Verschiedenheit des Geschmacks) non est disputandum.

§. 437.

Prinzip des Geschmacks.

Unter einem solchen wäre zu verstehn ein allgemeingültiger objektiver Grundsatz, durch welchen ein allgemeines Kriterium des Schönen und Erhabnen schon ursprünglich gegeben wäre, nach welchem sich also auch im voraus (a priori) bestimmen ließe, wie ein Gegenstand in Ansehung seiner Gestalt

oder Größe beschaffen sein müsse, um als schön oder erhaben zu gefallen. Ein solches Prinzip ist aber unmöglich, weil etwas nicht eher für schön oder erhaben erklärt werden kann, als bis es durch seine Gestalt oder Größe unser Lustgefühl erregt hat (§. 431), folglich nach der Wahrnehmung des Gegenstandes und dem dadurch empfangenen Eindrucke (a posteriori). *)

*) Darum hat auch die Geschmackslehre keinen höchsten oder obersten Grundsatz an ihrer Spitze. Sie ist also auch nur insoferne philosophische Wissenschaft, als sie die Thatsachen des Bewusstseins in Bezug auf das ästhetische Wohlgefallen analysirt und dadurch die innern (d. h. in den geistigen Vermögen des Menschen und deren Verhältnisse liegenden) Gründe jenes Wohlgefallens, mithin die transzendentalen Bedingungen desselben aufsucht. Wer mehr von ihr verlangt, weiß nicht, was er will.

§. 438.

Geschmacksregeln.

Dennoch kann es ästhetische Grundsätze geben, welche zwar nicht in objektiver, aber doch in subjektiver Beziehung eine gewisse Allgemeingültigkeit haben, nach denen wir uns daher auch bei Beurtheilung solcher Gegenstände zu richten pflegen, welche uns mit dem Anspruch auf Schönheit oder Erhabenheit dargeboten werden. Solche Grundsätze heißen bloße Geschmacksregeln (canones aesthetici), um anzudeuten, daß ihnen die Würde wissenschaftlicher Prinzipien nicht beigelegt werden könne. *)

*) Was man Geschmackskritik nennt, ist eigentlich nichts anders als ein Verfahren nach solchen Regeln, also theils mehr theils weniger, als Geschmacks-

lehre. Jene ist weit älter als diese, indem das Urtheil der Theorie, nach der es sich richtet, immer vorauseilt.

§. 439.

Allgemeine Geschmacksregel.

Da bloß der wohlgefällige Eindruck, welchen etwas durch seine Gestalt oder Größe auf uns macht, uns zu dem Urtheile bestimmt, daß jenes Etwas ein schöner oder erhabner Gegenstand sei (§. 431): so wird dieses Urtheil um so gültiger sein, auf je mehre und gebildetere Menschen jenes Etwas denselben Eindruck macht. Die Mittheilbarkeit des ästhetischen Wohlgefallens an einem Gegenstande durch gemeinsame Betrachtung desselben ist daher als ein allgemeines Kriterium des Schönen und Erhabnen zu betrachten, obwohl dieses Kriterium nur subjektiv und empirisch, folglich auch nicht untrüglich ist. Wir können daher auch als eine allgemeine Geschmacksregel von gleicher Dignität den Satz aufstellen: Was auf alle oder doch die meisten und gebildetsten Menschen durch seine Gestalt oder Größe einen wohlgefälligen Eindruck macht, muß so lange als schön oder erhaben gelten, bis das Gegentheil erwiesen. *)

*) Schon in Sachen der bloßen Erkenntniß legen wir auf die Einstimmigkeit der Ueberzeugung Vieler ein großes Gewicht, indem wir darin eine Bestätigung unsrer eignen Ueberzeugung finden. Weil aber diese, wenn sie wahr, mithin allgemeingültig ist, auch unabhängig von fremder Ueberzeugung hinreichend begründet sein muß, so erklärt die Logik ein Urtheil, das sich nur auf jene Einstimmigkeit stützt, mit Recht für ein bloßes Vorurtheil (§. 216). In Sachen des Geschmacks aber haben wir gar kein andres Kriterium des Schönen und

Erhabnen, als die Mittheilbarkeit des ästhetischen Wohlgefallens und die davon abhängige Einstimmigkeit des ästhetischen Urtheils Vieler in Bezug auf denselben Gegenstand. Also dürfen wir uns auch unbedenklich nach obiger Regel richten, und zwar um so mehr, da niemand beweisen kann, dasjenige sei nicht schön oder erhaben, was durch seine Gestalt oder Größe auf die meisten und gebildetsten Menschen einen wohlgefälligen Eindruck macht. Es kündigt sich dadurch ein allgemeines menschliches Gefühl an, und ebendarum macht auch unser darauf gegründetes Urtheil mit Recht auf allgemeine Gültigkeit Anspruch.

§. 440.

Geschmacksmuster.

Wenn es Gegenstände giebt, an welchen das eben aufgestellte Kriterium im möglich größten Umfange angetroffen wird, indem sie zu allen Zeiten und unter allen Völkern den meisten und gebildetsten Menschen in der That gefallen haben: so werden solche Gegenstände mit Recht als **Muster des Geschmacks** betrachtet. Sie dienen nämlich dann allen folgenden Zeitaltern zur **Norm** sowohl in der Hervorbringung als in der Beurtheilung andrer Gegenstände dieser Art. Von ihnen lassen sich eine Menge **anderweiter und besondrer Geschmacksregeln** (die aber immer die vorhin aufgestellte allgemeine voraussetzen) ableiten. Sie behaupten also den **ersten Rang** in der Reihe der Geschmacksgegenstände und heißen ebendaher mit Recht **exemplarisch, klassisch** oder **kanonisch**. *)

*) Von dieser Art sind vorzugsweise die Kunstwerke der Griechen und Römer, als der beiden gebildetsten Völker des Alterthums, von welchen auch die gebildetsten Völker neuerer Zeit ihre Bildung entlehnt haben. Die Musterhaftigkeit, welche jene Kunstwerke durch ihre

hohe Idealität erreicht haben, ist also durch die Zeit selbst sattsam bewährt; und es ist daher kein Aberglaube, wenn die Ueberbleibsel jener Werke als heilige, gleichsam von der ganzen gebildeten Welt kanonisirte, Reliquien sorgfältig aufbewahrt und mit immer neuer Liebe und Verehrung betrachtet werden. Neuere Kunstwerke können zwar auch als Muster gelten, aber doch nur erst dann, wenn sie mehre Zeitalter überlebt und nicht bloß in ihrem, sondern auch in allen folgenden Zeitaltern Beifall gefunden haben. Denn ein einzeles Zeitalter kann wohl einen falschen oder verdorbnen Geschmack haben (besonders wenn auch die Sitten verdorben sind) und daher Kunstwerke mit großem Beifall aufnehmen, die ihn nicht verdienen und dann gewiß auch wieder verlieren. Hieraus erhellt zugleich, warum nur Kunstwerke, nicht Naturerzeugnisse, Geschmacksmuster sein können. Denn der schönste Mensch, den die Natur hervorbringen mag, ist ein so vergängliches Ding, daß er allenfalls nur im Augenblicke seiner höchsten Blüthe musterhaft genannt werden möchte. Man könnte also nur die Natur überhaupt als das ursprüngliche Geschmacksmuster für die Kunst überhaupt betrachten. Ob und wieferne sie dieß sei, muß die folgende Kunstlehre bestimmen. Hier sind nur noch einige Schriften anzuführen, welche den Geschmack sowohl überhaupt als insonderheit den guten Geschmack und die von ihm abhängigen Urtheile betreffen, mithin vorzugsweise zur ästhetischen Krimatologie gehören, obwohl manche derselben von weiterem Umfange sind. Man vergleiche also:

Lamindo Pritanio (*Lud. Ant. Muratori*) riflessioni sopra il buon gusto intorno le scienze e le arti. A. 2. Vened. 1718. 12.

I piaceri dello spirito o sia analisi de' principi del gusto e della morale. Bassano, 1790. 8.

Pietro Napoli Signorelli del gusto e del bello. Neapel, 1807. 8.

Bellegarde, lettres sur le bon goût, sur les moyens de le régler et sur les différences du goût. In Dess. lettres curieuses de litérature et de morale, und in den lettres choisies de MM. de l'acad. franç. Paris, 1708. 12.

Jean Frain du Tremblay, discours sur le bon goût. Paris, 1713. 12.

Ch. Rollin, réflexions générales sur le goût. In Deſſ. manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres. Paris, 1726. 4 Bde. 12.

Cartaud de la Vilate, essai historique et philosophique sur le goût. A. 3. Paris, 1751. 12.

Montesquieu, essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art. In Deſſ. oeuvres (Genf, 1759. 6 Bde. 12.) B. 4. S. 223 ff.

D'Alembert, réflexions sur l'usage et sur l'abus de la philosophie en matière de goût. Im 4. B. ſeiner mélanges de lit., d'hist. et de philos. Amſterd. 1760. 12.

Marmontel, essai sur le goût. Im 1. B. ſeiner oeuvres. Paris, 1788. 8.

Seran de la Tour, l'art de sentir et juger en matière de goût. N. A. Strasb. 1790. 8.

Verſchiedne Abhandlungen über den Geſchmack von *Le Cat*, *Bitaubé* und *Formey* ſind in den nouvv. mémm. de l'acad. de Berlin, 1772, 1779, 1780 und 1782 enthalten.

Dav. Hume of the standard of taste — und — of the delicacy of taste. Im 1. B. von Deſſ. (§. 14 angeführten) essays and treatises etc. Die erſte Abhandl. deutſch in Duſch's vermiſchten Schriften. Altenb. 1758. 8.

Cooper's lettres concerning taste. A. 3. London, 1771. 8. Deutſch nach einer frühern Ausg. Roſtock, 1755. 8.

Alex. Gerard's essay on taste. Lond. 1759. 8. Deutſch: Breslau, 1766. 8.

Laelius and Hortensia, or thoughts on the nature and objects of taste and genius. Edinb. 1782. 8.

Th. Percival's essay on the taste for the general beauties of nature — und — essay on the taste for the fine arts. In Deſſ. morr. and litterr. dissertt. Lond. 1784. 8.

Jdeas upon taste and criticism. In: Europ. Mag. 1785. Nr. 12.

Archib. Alison's essays on the nature and principles of taste. Edinb. und Lond. 1790. 4. Deutſch

mit Anmerkk. und Abhandll. von Karl Heinr. Heydenreich. Leipz. 1792. 2 Bde. 8. — Vergl. Karl Gli. Horstig's Abhandl. über die Natur und das Wesen schöner Empfindungen, veranlasst durch Alison's Versuch ɪc. In der N. Bibl. der schönen Wissenschaften. B. 46. 49. u. 54. — Ebend. B. 31. S. 181 ff. ist ein Versuch über den Geschmack aus *Thom. Reid's* (§. 14 angeführten) essays etc. Abschn. 4. enthalten.

Pope's und *Home's* Schriften über die ästhetische Kritik s. oben (§. 380. Anm. b).

Joh. Winkelmann von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst. Dresden, 1763. 4.

Chsti. Gli. Heyne de morum vi ad sensum pulcritudinis, quam artes sectantur. Gött. 1763. Fol. Auch in Dess. opuscula. B. 1.

Chsti. Gfr. Schütz, dissertt. II de origine et sensu pulcritudinis. Halle, 1786. 4. — Dess. Lehrbuch zur Bildung des Geschmacks s. oben (§. 380. Anm. b).

Geo. Frdr. Thielemann de gustu in artibus elegantioribus. Åbo, 1790. 4.

Philosophisches Gespräch über den Geschmack. In: Breslauer Beiträge zur Philos. und (zu) den schönen Wissenschaften. B. 1. S. 311 ff.

Chsto. Meiners's Bemerkungen über den guten Geschmack. In Dess. vermm. philoss. Schrr. B. 1. S. 133 ff.

Mark. Herz's Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit. Berl. 1776. 8. A. 2. 1790.

Sal. Maimon über den Geschmack. In der deutsch. Monatsschr. 1792. St. 3 u. 4.

Joh. Gfr. Herder's Preisschrift von den Ursachen des gesunknen Geschmacks bei den verschiednen Völkern, da er geblüht. Berl. 1775. 8. Auch im 7. B. seiner sämmtlichen Werke zur sch. Lit. und Kunst.

Joh. Ado. Schlegel's Abhandll. von der Nothwendigkeit, den Geschmack zu bilden — und — von der frühzeitigen Bildung des Geschmacks. Im 2. B. seiner Uebers. von Batteux's oben (§. 380. Anm. b) angeführtem Werke: Les beaux arts etc. S. 53 u. 79.

K. P. M. Snell über frühe Bildung des Geschmacks. Gießen, 1782. 8.

Ernst Kämmerer's Betrachtung der schönen Natur in Rücksicht auf die Werke der Kunst zur Bildung des Geschmacks. Im N. deut. Merk. 1794. St. 6. 7. u. 10. 1795. St. 6. u. 7. 1796. St. 8.

Dusch's Briefe zur Bildung des Geschmacks. A. 2. 1773 ff. 6 Bde. 8.

Chsti. Frdr. Michälis's Mittheilungen zur Beförderung der Humanität und des guten Geschmacks. Leipz. 1800. 8.

Auch können Schiller's Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, in den Horen, hieher bezogen werden.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Geschmackslehre.

---

§. 441.

Allgemeine und besondre Kunstlehre.

Wieferne der menschliche Geist die ästhetischen Ideen dadurch realisirt, daß er nach ihnen irgend einen Stoff bearbeitet und so selbst etwas ästhetisch Wohlgefälliges hervorbringt, ist seine Thätigkeit künstlerisch. Indem wir nun auf diese Thätigkeit die bisher aufgefundnen Lehrsätze der reinen Aesthetik beziehn und dabei auf die empirischen Bedingungen sehn, unter welchen eben diese Thätigkeit vollzogen wird, entsteht uns die angewandte Geschmackslehre als eine ästhetische Kunstlehre (§. 379). In derselben aber ist die ästhetische oder schöne Kunst theils im Allgemeinen, theils im Besondern d. h. nach ihren verschiednen Zweigen oder Kreisen (als Mehrheit von Künsten) zu erwägen.

Sie zerfällt daher in allgemeine und besondre Kunstlehre. *).

*) Außer den oben (§. 380 u. §. 382) angeführten Schriften, welche natürlich auch die hieher gehörigen Begriffe und Grundsätze mehr oder weniger ausführlich behandeln, sind in dieser Beziehung noch folgende Schriften zu bemerken:

Pierre Estevé, l'esprit des beaux arts. Paris, 1753. 12. — Dess. nouv. dial. sur les arts. 1755.

Jaques Lacombe, spectacle des beaux arts. Paris, 1765. 12.

The polite arts or a diss. on poetry, painting, music, architecture and eloquence (beiläufig auch von der Tanzkunst). Lond. 1749. 12.

Jam. Harris's three treatises concerning art. N. A. Lond. 1770. 8. Deutsch: Halle, 1780. 8.

Thom. Robertson's enquiry into the fine arts. Lond. 1785. 8.

Ad. Fabroni dell' arte. Florenz, 1794. 8.

Des Freih. von Racknitz Briefe über die Kunst. Dresd. 1792. 2 Abtheill. 8.

Karl Heinr. Heydenreich über den Grundbegriff der schönen Künste. In: Amalthea für Wissenschaft und Geschmack. B. 2. St. 2.

Frdr. Ast über das Wesen der schönen Kunst. In der N. Biblioth. der schönen Wissenschaften. B. 63. St. 2.

Ludw. Tiek's Phantasien über die Kunst für Freunde der Kunst. Hamb. 1799. 8.

Chsti. Weiß über die Welt der Kunst. Vor Weidenbach's Abhandl. über den Gebrauch des Chors in der Tragödie. Leipz. 1805. 8.

Aristoteles und Roscius — oder über die Kunst überhaupt und über die Geberden- und Declamirkunst insbesondre. Von C. Rommel. Leipz. 1809. 8.

Fr. Gaheis's Vorlesungen über die schönen Künste — zur Beurtheilung der schönen Kunstwerke. Wien, 1802. 8.

Karl Seidel's Charinomos (oder) Beiträge zur allgemeinen Theorie und Geschichte der schönen Künste. Magdeb. 1825—8. 2 Bde. 8.

Joh. Ado. Schlegel's Abhandl. vom Ursprunge der Künste, besonders der schönen. Im 2. B. seiner Uebers. des Batteux (s. §. 380. Anm. b) S. 131 ff.

Joh. Geo. Sulzer's Gedanken über den Ursprung und die verschiednen Anwendungen der Wissenschaften und der schönen Künste. Erst französisch: Berl. 1757. 8. Dann deutsch: Königsb. 1762. 8. Auch in Dess. vermischten Schriften. Th. 2. S. 110 ff.

Juvenel de Carlencas, essays sur l'histoire des belles lettres, des sciences et des arts. N. A. Lyon, 1749. 4 Thle. 12. Deutsch mit Zusätzen und Verbesserungen von Joh. Erh. Kapp. Leipz. 1749—1752. 2 Thle. 8.

Noblot, l'origine et les progrès des arts et des sciences. Paris, 1746. 8.

Kernhistorie aller freien Künste und schönen Wissenschaften vom Anfange der Welt bis auf unsre Zeiten. Leipz. 1748 u. 1749. 3 Thle. 8.

Joh. Winkelmann's Geschichte der Kunst des Alterthums. Dresd. 1764. 4. Nebst Dess. Anmerkk. dazu. Ebend. 1767. 2 Thle. 4. Das Ganze neu aufgelegt: Wien, 1776. 4. Auch in Dess. Werken (herausg. von Fernow, Meyer und Schulze. Dresd. 1808 ff. 8.) worin überhaupt viele, nicht bloß historische, sondern auch philosophische Untersuchungen über die schöne Kunst vorkommen. Auch vergl. Heyne's Berichtigung und Erläuterung des erstgenannten Werkes, im 1. B. der deutschen Schriften der göttinger Sozietät. Gött. 1771. 8. und Lessing's handschriftliche Anmerkungen dazu, mitgetheilt von Eschenburg in der berl. Monatsschr. 1788. St. 6.

Erstes Hauptstück.

Allgemeine Kunstlehre.

---

§. 442.

Begriff der Kunst.

Die Kunst als ein Eigenthum des Menschen betrachtet, wird theils der Natur theils der Wissenschaft entgegengesetzt, ob sie gleich beide voraussetzt. Denn wie es ohne Natur keine Kunst gäbe, so gäb' es auch ohne Wissen kein Können. Wie aber aus dem bloßen Wissen noch kein Können folgt, so ist auch eine bloß natürliche Wirksamsamkeit keine künstlerische, wenn sie gleich noch so künstlich zu sein scheint. Die menschliche Kunst bringt nämlich Zweckmäßiges hervor, wie die Natur, aber nicht nach dem Gesetze der Nothwendigkeit, sondern mit Bewusstsein des Zwecks und mit Freiheit in der Ausführung nach selbeignen Regeln. Die Wissenschaft aber ist nur Erkenntniß, während die Kunst Geschicklichkeit, also Praxis ist, die aber ihre Theorie hat und haben muß, wenn sie gelingen soll. Die Kunst ist sonach die eigenthümliche Geschicklichkeit eines Menschen, etwas Zweckmäßiges mit Freiheit hervorzubringen. *)

*) Von der Natur als einer Künstlerin und von den Kunsttrieben der Thiere ist nur analogisch (wegen einer gewissen Aehnlichkeit in den Wirkungen) die Rede (§. 374. Anm.). Die Theorie einer Kunst ist allemal ein Wissen, obwohl oft ein sehr unvollkommnes. Das Wissen aber zur Wissenschaft erheben, ist auch Sache der Kunst, nämlich der logischen (§. 112. Anm.). Daher werden επιστημη, scientia, Wissenschaft, und τεχνη, ars, Kunst, oft mit einander verwechselt.

§. 443.

Die schöne Kunst.

Wieferne die Kunst etwas ästhetisch Wohlgefälliges hervorbringt, heißt sie schöne, auch freie, feine oder edle Kunst (ars pulcra, liberalis, ingenua, bona), um sie von den niedern Künsten zu unterscheiden, welche Handwerke, auch unfreie, mechanische oder Lohnkünste (artes operariae, illiberales, sellulariae, mercenariae) genannt werden. Jene beschäftigt den menschlichen Geist als ein freies Spiel der Einbildungskraft und ist bloß auf Erregung der Geschmackslust durch ihre Erzeugnisse gerichtet; diese hingegen erscheinen in ihrer Ausübung als anstrengende Arbeit, welche zwar außer der Hand auch den Verstand mehr oder weniger in Anspruch nimmt, aber durch ihre Erzeugnisse nur gewisse Bedürfnisse des menschlichen Lebens zu befriedigen und davon Gewinn zu ziehen sucht. *)

*) Daß schöne Künstler handwerksmäßig arbeiten und Handwerker ihre Arbeit schönkünstlerisch betreiben können, ändert nichts im Wesen der Sache. Auch erfodert die schöne Kunst in der Ausübung einen gewissen Mechanismus, um dessen willen sie aber doch nicht den mechanischen Künsten zugezählt werden darf. Uebrigens ist der Sprachgebrauch in Ansehung des Ausdrucks freie Kunst sehr schwankend. Denn die Alten begriffen selbst einige Wissenschaften unter diesem Titel, indem sie sieben freie Künste (Grammatik, Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie, Dialektik und Rhetorik) zählten. Vergl. auch §. 101. Anm. Die Neuern aber betrachten auch die Heilkunst, die Staatskunst, die Kriegskunst u. d. gl. als solche. Eben so könnte man die bloßen Spielkünste (Karten- Schach- Ballspielkunst u. d. gl.) dahin rechnen. Nimmt man nun den Ausdruck freie Kunst in diesem weitern Sinne, so heißt die schöne Kunst im engern Sin-

ne frei, weil derjenige Künstler, welcher im Gebiete der Einbildungskraft ästhetisch Wohlgefälliges schafft, sich in der That freier bewegt, als jeder andre.

§. 444.

Höchstes Gesetz der schönen Kunst.

Was die schöne Kunst als solche hervorbringen soll, muß entweder unmittelbar etwas ästhetisch Wohlgefälliges sein oder es wenigstens mittelbar durch die Behandlungsart werden. Denn da die schöne Kunst als solche keinen andern Zweck hat, als die Erregung der Geschmackslust (§. 443), so müssen alle ihre Erzeugnisse so beschaffen sein, daß sie ohne Hinsicht auf irgend einen anderweiten Zweck oder Vortheil durch sich selbst gefallen können. Gesetzt also auch, daß etwas um eines außer dem Gebiete der schönen Kunst liegenden Grundes willen hervorgebracht würde, so kann es doch nur dann und sofern ein schönes Kunstwerk werden, wann und wiefern es so behandelt wird, daß es jeden Menschen von Geschmack auch in ästhetischer Hinsicht befriedigen kann (§. 435. Anm.). Darum strebt auch die Kunst überall nach dem Idealischen (§. 399). Der obige Satz drückt daher das höchste Gesetz der schönen Kunst oder die oberste Kunstregel aus und kann ebendeswegen der erste Grundsatz der Kunstlehre genannt werden. *)

*) Man könnte diesen Grundsatz auch das Gesetz der Selbständigkeit der schönen Kunst nennen, weil dadurch behauptet wird, daß die Erzeugnisse der schönen Kunst schon an und für sich selbst zu schätzen sind, mithin einen absoluten Werth haben, wenn sie auch zu weiter gar nichts dienen, als das Gemüth ästhetisch zu

belustigen. Auf diesem absoluten Werthe beruht auch die Achtung und Liebe, mit der man sowohl ein schönes Kunstwerk als dessen Schöpfer betrachtet, wenn dieser gleich als Mensch nicht achtungswerth und liebenswürdig sein möchte.

§. 445.

Innere Bedingungen der schönen Kunst.

Da der schöne Künstler nicht bloß in sich etwas bilden oder gestalten, sondern auch das, was in ihm lebt und webt, äußerlich so darstellen soll, daß es als Kunstwerk ein allgemeiner Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens werden könne: so muß er ein Vermögen besitzen, wodurch er zur Hervorbringung solcher Werke befähigt wird. Dieses Kunstvermögen (facultas technica), als erste innere Bedingung der schönen Kunst, besteht einerseit in einem höhern Grade der Einbildungskraft (sowohl der wiederholenden als der schöpferischen, welche auch Dichtungsvermögen, oder Phantasie im engern Sinne heißt — §. 56. Anm.), anderseit in einem höhern Grade der Darstellungskraft, als beide Kräfte gewöhnlich im Menschen haben. Damit aber das Vermögen sich zur Fertigkeit erhebe, so muß auch von Seiten des Künstlers anhaltende Uebung in eignen Versuchen und fleißige Betrachtung fremder Kunstwerke (studium technicum) hinzu kommen. Hieraus entsteht erst Leichtigkeit und Trefflichkeit in Kunstleistungen, welche Künstlertugend (virtus technica — Virtuosität) heißt und die zweite innere Bedingung der schönen Kunst ist. Die erste Bedingung hat der Künstler von Natur, die zweite erwirbt er erst nach und nach. *)

*) Da alle Menschen von Natur Einbildungs- und Darstellungskraft haben, so kann das Vermögen, was dem schönen Künstler als solchem beigelegt wird, nur in einem höhern Grade jener Kräfte bestehn. Wie hoch, lässt sich nicht bestimmen. Denn das Kunstvermögen zeigt sich selbst bei verschiednen Künstlern in verschiednen Graden, und wird durch fortgesetzte Wirksamkeit des Künstlers immer mehr gesteigert, so wie es auch wieder sinkt, wenn die Kräfte im Alter nach und nach abnehmen. Die Fertigkeit aber muß zum bloßen Vermögen hinzukommen, damit das Kunstwerk in vollem Glanze hervortrete, ohne daß ihm irgend eine Mühsamkeit und Peinlichkeit anzusehn, gleich als wär' es ein Werk der Nothwendigkeit und der Freiheit, der Natur und der Kunst zugleich. Daß die körperlichen und andre äußere Bedingungen auch gegeben sein müssen, versteht sich von selbst. Ohne Hände und Augen, oder mit verstümmelten Händen und blödsichtigen Augen, oder auch zu einer Zeit und unter einem Volke geboren, wo man noch gar nichts von Malerei gewusst hätte, wäre Raphael nie ein großer Maler geworden, wenn er auch die Anlage dazu gehabt hätte.

§. 446.

Das Künstlergenie.

Wieferne das Kunstvermögen erfinderisch d. h. durch sich selbst auf eigenthümliche Weise hervorbringend ist, heißt es Genie (genius, ingenium, ingenitum — weil es dem Künstler angeboren ist und wie ein höheres Wesen beiwohnt, das ihm Gedanken und Bilder eingiebt). Das Genie ist also ein Geschenk der Natur, welche dadurch der schönen Kunst selbst die Regel giebt, und kann auch als der allgemeine, im Künstler aber aufs Höchste gesteigerte, Bildungstrieb der Natur betrachtet werden (§. 367). Es kann nicht erworben werden, bedarf aber der Anreizung und Zucht, damit es weder vernachlässigt

noch ausgelassen werde. Es ist in seinen Erzeugnissen ursprünglich (original) und unter jener Bedingung auch musterhaft (exemplarisch), kann daher auch mit Recht ein Mustergeist genannt werden, um es vom bloßen Nachahmungsgeiste zu unterscheiden, der nur in fremde Fußtapfen treten, nicht seinen eignen Weg gehen kann. *)

*) Die Genialität ist zwar dem Künstler nicht ausschließlich eigen — denn es giebt außer dem künstlerischen auch ein wissenschaftliches und selbst ein pragmatisches (Staatsmanns- und Krieger-) Genie, obwohl kein moralisches, vielweniger ein universales — zeigt sich aber doch beim Künstler am hervorstechendsten wegen der sinnlichen Erfaßlichkeit seiner Erzeugnisse. Wieferne man alle ausgezeichnete Naturgaben eines Menschen natürliche Talente nennt, gehört auch das Genie dazu, ob man es gleich mit dem untergeordneten Talente einer vorzüglichen Fassungskraft oder Gelehrigkeit (Kapazität) nicht verwechseln darf. Vom Geschmacke aber ist das Genie wesentlich verschieden, da jener bloß beurtheilt, was dieses hervorbringt. Es kann daher Geschmack ohne Genie, und Genie ohne Geschmack stattfinden (§. 435. Anm.). Man vergleiche übrigens:

W. Sharpe's dissertation on genius. Lond. 1755. 8.

W. Duff's essays on original genius and its various modes of exertion in philosophy and the fine arts. Lond. 1767. 8.

Alex. Gerard's essay on genius. Lond. 1774. 8. Deutsch von Chsti. Garve. Leipz. 1776. 8.

A. Purshouse's essay on genius. Lond. 1782. 4. Laelius and Hortensia etc. (s. §. 440. Anm.)

Castillon, considérations sur les causes physiques et morales du génie. Paris, 1769. 8. Deutsch: Leipz. 1770. 8.

Joh. Ad. Schlegel's Abhandl. vom Genie in den schönen Künsten. Im 2. B. seiner Uebers. des Batteux (s. d. 380. Anm. b.).

Resewitz's Versuch über das Genie. In: Berl. Samml. vermischter Schriften zur Beförderung der schö-

nen Wissenschaften und freien Künste. B. 2. S. 131 ff. u. B. 3. S. 1 ff.

Joh. Geo. Sulzer's Untersuchung über das Genie. Ebendas. B. 5. S. 137 ff. u. in Dess. vermm. philoss. Schriften. Th. 1. S. 309 ff. nach der 2. Ausg.

C. F. Flögel vom Genie. In: Bresl. Samml. vermischter Beiträge zur Philos. und den schönen Wissenschaften. B. 1. St. 1. Auch in Dess. Geschichte des menschlichen Verstandes. S. 10 ff. nach der Ausg. v. J. 1765.

Joh. Andr. Ben. Bergsträßer's Gedanken vom Genie. Hanau, 1770. 4.

Ernst Karl Wieland's Versuch über das Genie. Leipz. 1779. 8.

Vom Genie. In der philos. und liter. Monatsschr. 1787. St. 4.

Frdr. Bouterwek vom griechischen und modernen Genius. Gött. 1791. 8.

Joh. Frdr. Hugo Frhr. von Dalberg vom Erfinden und Bilden. Frkf. a. M. 1791. 8.

Beweis, daß das Genie in der Richtung der Aufmerksamkeit bestehe. In v. Eggers's deut. Magaz. 1792. Jul.

Sal. Maimon, das Genie und der methodische Erfinder. In: Berl. Monatsschr. 1795. St. 10.

Ferd. Chsto. Weise's allgemeine Theorie des Genies. Heidelb. 1822. 8.

Auch kann hieher noch Juan Huarte's Schrift: Examen de los ingenios para las sciencias (Madr. 1566. 8. Deutsch von Lessing, 2. A. mit Anmerkk. u. Zuss. von Ebert. Wittenb. u. Zerbst, 1785. 8.) gerechnet werden, ob sie gleich das Wort Genie im weitern Sinne nimmt und das Genie mehr von der wissenschaftlichen als von der künstlerischen Seite betrachtet.

§. 447.

Begeisterung des Künstlers.

Wenn das Kunstgenie sich in seiner vollen Stärke zeigen soll, so muß der Künstler sich wäh-

rend der Hervorbringung eines Kunstwerks in einem erhöhten oder entzündeten Gemüthszustande (exaltatio s. inflammatio animi) befinden, wo eine Menge von Vorstellungen in ihm von selbst rege werden, die das Gemüth beleben und in Aufschwung setzen, ohne ihm doch die zu einer regelmäßigen Gestaltung des sich darbietenden Stoffes nöthige Besonnenheit zu rauben. Dieser Zustand heißt Begeisterung (enthusiasmus), und es geht durch ebendieses höhere Leben des Geistes in das während desselben Erzeugte ein belebendes Prinzip über, wodurch auch die Geisteskräfte des Wahrnehmenden in einen höhern Schwung versetzt werden. Ein Kunstwerk solcher Art heißt daher, gleich seinem Schöpfer, geistreich oder geistvoll — seelenvoll hingegen, wenn es auch von Seiten des Gefühls starkerregend wirkt. *)

*) Der Enthusiasmus — bei den Alten auch als ein göttlicher Wahnsinn (furor divinus) bezeichnet — heißt logisch, wenn man für das Wahre, ethisch, wenn man für das Gute, ästhetisch, wenn man für das Schöne und Erhabne begeistert ist, wird aber zur Schwärmerei oder zum Fanatismus — der an den gemeinen oder wirklichen Wahnsinn gränzt — wenn er dem Menschen die Besonnenheit raubt, die zu einer regelmäßigen Thätigkeit erfodert wird. Darum taugt auch die durch künstliche Erregungsmittel bewirkte Begeisterung nichts. Vergl.:

Sav. Bettinelli dell' entusiasmo nelle belle arti. Mailand, 1769. 8. Deutsch: Bern, 1778. 8.

Karl Ludw. Fernow über die Begeisterung des Künstlers. In von Eggers's deut. Mag. 1798. Mai. Nr. 6. und Jun. Nr. 7. Auch in Fernow's römischen Studien. Th. 1. Abh. 2.

Von dem Unterschiede zwischen Enthusiasmus und Schwärmerei. Frankf. a. M. 1786. 8.

Auch enthalten die bekannten Schriften über die Ein=

bildungskraft, von Muratori, Maaß, Meister, Bonstetten u. A., manches hieher Gehörige.

§. 448.

Aesthetischer Ausdruck.

Da der schöne Künstler etwas Inneres (es mag dieß von außen angeregt sein oder nicht) durch etwas Aeußeres darstellen soll (§. 445): so muß an jedem schönen Kunstwerke eine gewisse Behandlungsweise des ästhetischen Stoffes (des äußerlich darzustellenden Innern) wahrnehmbar sein. Hierin besteht der ästhetische Ausdruck, welcher nicht bloß den wörtlichen, sondern auch jede andre Art des Kunstausdrucks unter sich befasst, und sowohl eigentlich als uneigentlich oder bildlich (tropisch, allegorisch ꝛc.) sein kann. Von jenem Ausdrucke hangt auch zum Theile das ästhetische Gepräge oder der Charakter eines Kunstwerks ab, indem dieser theils durch die Erfindung und Auswahl, theils durch die Ausführung und Anordnung des ästhetischen Stoffes bedingt ist. Es ist jedoch nicht hinreichend, daß ein Kunstwerk ausdrucksvoll und bedeutsam, oder überhaupt charakteristisch sei, sondern es muß sich auch dem obigen Gesetze (§. 444) unterwerfen, weil es sonst kein schönes Werk sein würde. *)

*) Wegen des hierüber geführten Streites zwischen Lessing, Hirt und Fernow vergl. des Letzten römische Studien. Th. 1. Abh. 3. über das Kunstschöne.

§. 449.

Styl und Manier.

Die eigenthümliche Art des Ausdrucks in einem Werke der schönen Kunst heißt der Styl (von στυλος

der Griffel — also eigentlich die Art und Weise den Griffel zu führen oder die Schreibart, dann übergetragen auf die schöne Kunst überhaupt). Es kann daher sehr mannigfaltige Arten des Styls geben, in Bezug auf verschiedne Kunstepochen, verschiedne Kunstzweige, verschiedne Kunstwerke, verschiedne Kunstschulen und verschiedne Künstler In der letzten Beziehung heißt der Styl persönlich, und wieferne sich durch diesen persönlichen Styl die Individualität des Künstlers ausspricht, heißt er auch die Manier (von manus, die Hand) welche an und für sich nicht tadelnswerth ist, sondern es erst dann wird, wenn sie zu sehr hervorsticht, und der Künstler sich so davon beherrschen lässt, daß er die zur Schöpfung mannigfaltiger Werke nöthige Freiheit verliert, mithin ins Manieriren fällt. *)

*) Man kann daher eine solche Eigenthümlichkeit des ästhetischen Ausdrucks auch den manierirten Styl nennen, welcher allemal fehlerhaft, weil affektirt und prezios. Die Nachahmung und Aneignung einer fremden Manier fällt gewöhnlich ins Manierirte und heißt dann mit Recht ästhetische Nachäffung, die, schulmäßig fortgepflanzt, auch zur artistischen Pedanterei führen kann, wo man das Unbedeutende für wichtig und das Willkürliche für nothwendig hält.

§. 450.

Anderweite Kunstregeln.

Aus dem höchsten Gesetze der schönen Kunst (§. 444. verglichen mit den nächstvorhergehenden §§.) ergeben sich noch folgende anderweite Regeln, welche zugleich die allgemeinen und nothwendigen, folglich wesentlichen Eigenschaften schöner

Kunstwerke andeuten. Einem solchen Werke muß nämlich zukommen:

1. Einheit und Mannigfaltigkeit, so daß alle, wenn auch noch so verschiedenartige, Theile zu einem Ganzen auf das Innigste verbunden seien, damit das Werk unser Gemüth hinlänglich und kräftig, aber auch harmonisch beschäftige. Große Mannigfaltigkeit heißt Reichthum oder Fülle, die doch nicht in Ueppigkeit ausarten darf. Schließt die Mannigfaltigkeit viele und starke Gegensätze in sich, so giebt dieß Kontrast, der doch nicht zu grell sein darf. Zeigt sich in dem Mannigfaltigen und dessen Verbindung viel künstlerische Eigenthümlichkeit, die sich vom Gewöhnlichen nicht fesseln lässt, so erhält dadurch das Werk den Anstrich der Neuheit und Kühnheit, die doch nicht ins Gesuchte, Erkünstelte, Verwegne und Abgeschmackte fallen darf. *)

*) Die zuletzt genannten Eigenschaften (Reichthum u. s. f.) sind jedoch nur zufällige Vorzüge des einen Kunstwerks vor dem andern; denn ein Kunstwerk kann auch ohne sie gefallen. Sie erhöhen aber dieses Wohlgefallen, wenn sie nicht übertrieben werden.

§. 451.

Fortsetzung.

2. Vollständigkeit und Abgemessenheit (Präzision), so daß weder weniger noch mehr im Kunstwerke vorhanden sei, als nach dem Begriffe vom Darzustellenden dasein sollte. Schöne Einzelheiten also, die nicht aus jenem Begriffe hervorgehn oder sich nicht mit ihm vertragen, müssen dem Ganzen aufgeopfert werden, damit das Werk nicht mit zufälligem Beiwerke (hors-d'oeuvre) überladen sei. Demnach ist die Vollständigkeit, und also auch die

Abgemessenheit, stets relativ zu nehmen, indem das Ueberflüssige im einen Falle gerade das Nothwendige im andern sein kann.

§. 452.

Fortsetzung.

3. Verhältnissmäßigkeit (Proporzion) und Schicklichkeit, so daß jeder einzele Theil zu allen übrigen sowohl als zum Ganzen im gehörigen Ebenmaaße stehe und die Art der Darstellung dem Darzustellenden genau entspreche. Denn Unangemessenheit der Darstellung würde ebensowohl als Verletzung der Verhältnisse das Wohlgefallen am Kunstwerke stören; es wäre denn, daß das Gemüth auf indirekte Weise durch Vermittlung des Lächerlichen belustigt werden sollte, wo dem Künstler selbst das, an sich betrachtet, Unverhältnissmäßige und Unschickliche zu seinem Zwecke dienen kann, indem er es als etwas Ungereimtes auffassen lässt (§. 424 und 425).

§. 453.

Fortsetzung.

4. Deutlichkeit und Richtigkeit (Korrektheit), so daß, was der Künstler darstellen wollte, leicht gefasst werden könne, und die Darstellung selbst, auch in den kleineren Theilen, möglichst fleckenlos sei. Das Erste wird vornehmlich durch gute Anordnung der Theile, gehörige Vertheilung von Licht und Schatten und angemessnen Ausdruck erreicht; das Zweite durch nachbessernden Fleiß, der jedoch nicht so weit gehen darf, daß er die ursprüngliche Kraft und Haltung des Ganzen vermindre und besonders jene anmuthige Nachlässigkeit (grata negli-

gentia) vertilgt, welche den Schein der Kunstlosigkeit im Kunstvollen selbst hervorbringt.

§. 454.

Aesthetische Wahrheit.

Wenn an einem Kunstwerke die bisher gefoderten Eigenschaften angetroffen werden, so wird es ihm auch nicht an ästhetischer Wahrheit fehlen. Denn es wird alsdann alles in ihm dergestalt mit sich selbst übereinstimmen, daß auch die kühnsten und wunderbarsten Gebilde der Phantasie den Schein der Wahrheit annehmen und uns gleich wirklichen Gegenständen affiziren — was man die künstlerische Täuschung (illusio technica s. aesthetica) nennt. Ist aber das Dargestellte ein wirklicher Gegenstand, so heißt jene Wahrheit ästhetische Treue, indem alsdann das Kunstwerk ein treues Abbild von dem Gegenstande als seinem Urbilde sein soll, wobei es aber doch dem Künstler freistehen muß, seinen Gegenstand von der schönsten Seite aufzufassen und darzustellen, um etwas ästhetisch Wohlgefälliges hervorzubringen. *)

*) Von der objektiven ästhetischen Wahrheit, die dem Kunstwerke selbst beigelegt wird, ist aber noch zu unterscheiden die subjektive, welche dem Urtheile über das Kunstwerk zukommt. Ein solches Urtheil heißt auch geschmackvoll, und es beurkundet sich durch solche Urtheile ein schöner Geist (bel esprit) selbst dann, wenn er nicht eigne Kunstwerke schafft, sondern nur fremde beurtheilt. Die schöne Seele (belle ame) aber beurkundet sich durch sittliche Anmuth, indem sie ihren Gesinnungen und Handlungen das Gepräge der Schönheit aufdrückt. — Wieferne man den Kunstwerken selbst Geist und Seele beilegt, erhellet aus §. 447.

§. 455.

Natürlichkeit eines Kunstwerkes.

Ist ein Kunstwerk ästhetisch wahr, so ist es auch **natürlich**, mag übrigens der Künstler wirkliche Naturdinge darstellen, oder sich selbst eine Natur schaffen, in welcher ganz andre Wesen leben und nach ganz andern Gesetzen handeln, als wir in der wirklichen Natur wahrnehmen. Im letzten Falle besteht die Natürlichkeit bloß in der Angemessenheit zu einer solchen Natur, wie sie der Künstler eben geschaffen hat. Aber auch im ersten Falle ist der Künstler nicht so an die wirkliche Natur gebunden, daß es ihm nicht erlaubt wäre, deren Erzeugnisse idealisch zu verschönern. Denn die schöne Kunst strebt überall nach dem Idealischen (§. 444). Es kann daher auch die bloße **Nachahmung der Natur** nicht als höchstes Gesetz für die schöne Kunst aufgestellt werden, da die Natur ebensowohl Hässliches als Schönes hervorbringt und selbst das Schöne, was sie erzeugt, kein Idealschönes ist (§. 399). *)

*) Nur von der **Natur im Ganzen** könnte man sagen, sie sei idealisch schön, weil sie alles Schöne in sich schließt, und selbst die menschliche Kunst im Grunde nichts anders ist, als der im Menschen bis zum Höchsten gesteigerte Bildungstrieb der Natur (§. 446). Aber die Natur im Ganzen ist für uns kein Gegenstand der Nachahmung, sondern nur im Einzelen. Würde nun dieses Einzele bloß nachgeahmt, so wäre der schöne Künstler nichts weiter als ein Kopist, was er doch nicht sein soll. Denn dazu bedürft' es gar keiner Genialität (§. 446). Der schöne Künstler muß sich also freilich immer an die Natur als sein letztes Vorbild halten, damit seine Ideale, wenn auch als übernatürliche, doch nicht als un- oder widernatürliche Wesen erscheinen; aber schaffen kann er jene Ideale doch nur in und durch sich selbst, obwohl unter Leitung der Natur. Durch

diese Vermählung des Natürlichen mit dem Idealischen mittels der schönen Kunst — welche Ansicht man den ästhetischen Synthetismus nennen kann — werden auch hier die einander widerstreitenden Ansichten des ästhetischen Realismus, der auf bloße oder gemeine Natürlichkeit, und des ästhetischen Idealismus, der auf reine, vom Natürlichen ganz entkleidete, Idealität in der Kunst ausgeht, wieder aufgehoben und ausgeglichen (§. 35—38).

§. 456.

Sittlichkeit eines Kunstwerkes.

Diese Eigenschaft kann einem solchen Werke nur insoferne beigelegt werden, als es sittliche Gegenstände (gute oder böse Gesinnungen und Handlungen) darstellt und die Darstellungsweise zugleich ein Ausdruck vom sittlichen Charakter des Künstlers ist. Nun ist es zwar gewiß, daß ein Kunstwerk, durch welches sich eine sittlichböse Denkart seines Schöpfers offenbart, kein reines Wohlgefallen bewirken kann, weil das Misfallen am Bösen das Wohlgefallen am Schönen trübt, und daß es ferner eine schnöde Entweihung der Kunst ist, wenn sie der Unsittlichkeit zum Deckmantel oder gar zur Empfehlung dient, weil dadurch das höchste Interesse der Vernunft verletzt wird. Aber hieraus folgt doch nicht, daß die Kunst bloß der Sittlichkeit dienen solle, und ihre Erzeugnisse nur dann und soferne schön seien, wann und wieferne sie moralische Zwecke befördern. Vielmehr behauptet die Kunst schon für sich einen selbständigen Werth und würde ihrem eigenthümlichen Gesetze nicht genügen können, wenn sie auf etwas andres als ästhetische Belustigung ausginge (§. 444. Anm.). *)

*) Ist die schöne Kunst auch lehr- und lernbar? — Die Beantwortung dieser Frage, so wie der Werth der sogenannten Kunst-Schulen oder Akademien, ergiebt sich aus dem Bisherigen von selbst.

Zweites Hauptstück.

Besondre Kunstlehre.

---

§. 457.

Schöne Künste.

Wegen der Verschiedenheit der Mittel, deren sich der schöne Künstler zur äußern Darstellung des Innern bedienen kann, und wegen der Verschiedenheit der ebendavon abhängigen Darstellungsarten zerfällt das Gebiet der schönen Kunst überhaupt in eine Menge kleinerer Gebiete, Kunst-Kreise oder Zweige, welche daher schöne Künste heißen. Es muß aber diese erfahrungsmäßige Mannigfaltigkeit der schönen Kunst schon durch die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes (a priori) bestimmt sein, so daß alle jene Künste unter sich ein abgeschlossenes System ausmachen. Dieses nachzuweisen und aufzustellen, ist allein die Aufgabe der besondern Kunstlehre. *)

*) Also nicht zu zeigen, wie die schönen Künste nach und nach entstanden seien und sich immer mehr vervollkommnet haben, auch nicht, wie jede von ihnen in der höchsten Vollkommenheit auszuüben. Jenes ist Sache der Kunstgeschichte, dieses der individualen Kunsttheorie (der Poetik, der Rhetorik u. s. w.). Die Aesthetik, als philosophische Wissenschaft, würde ganz

aus ihrem eigenthümlichen Gebiete fallen, wenn sie sich außer der Lösung jener Aufgabe hierauf einlassen wollte. Darum gehören auch die Schriften über die einzelen schönen Künste nicht mehr zur philosophischen Literatur. Sie müssen in andern Werken (z. B. in Sulzer's Theorie — oder in des Verf. Enzyklopädie — der schönen Künste) gesucht werden. Vergl. §. 380. Anm. c. d. und e.

§. 458.

Drei Hauptklassen schöner Künste.

Da der schöne Künstler alles, was er innerlich schafft, der äußern Wahrnehmung darbieten muß, um als Kunstwerk aufgefasst zu werden (§. 448): so müssen auch alle seine Darstellungsmittel im Kreise des äußern Sinnes liegen. Unter dem äußerlich Wahrnehmbaren aber ist nur das Hörbare und Sichtbare einer solchen Form fähig, daß es als schön gefallen kann (§. 393). Folglich kann auch der schöne Künstler sich nur solcher Darstellungsmittel bedienen, welche durch Gehör oder Gesicht aufgefasst werden. Diese Mittel sind entweder bedeutsame Töne, oder bildsame Gestalten, oder ausdrucksvolle Bewegungen. Hieraus ergeben sich drei Hauptklassen von schönen Künsten oder drei schöne Kunstreiche, nämlich 1. das Reich der tonischen Künste, welche durch Töne als ein Mannigfaltiges in der Zeit, 2. das Reich der plastischen Künste, welche durch Gestalten als ein Mannigfaltiges im Raume, und 3. das Reich der mimischen Künste, welche durch Bewegungen als ein Mannigfaltiges in Zeit und Raum darstellen. *)

*) Hieraus erhellet zugleich die Beziehung dieser drei Kunstreiche auf die drei Grundmerkmale der Sinnlich-

keit: Zeitlichkeit, Räumlichkeit, und zeitliche Räumlichkeit (§. 266). Denn Töne werden aufgefasst als ein Sukzessives, also unter der Zeitform; Gestalten als ein Extensives, also unter der Form des Raums; Bewegungen aber als ein Sukzessives und Extensives zugleich, also unter beiderlei Form (§. 267). Daher könnte man auch schöne Künste der Zeit, des Raums, und beider zugleich unterscheiden, und die ersten akustische, die zweiten optische, die dritten kinetische nennnen. Doch sind die obigen Ausdrücke bezeichnender.

§. 459.

Weitere Eintheilung der schönen Künste.

Eine schöne Kunst kann entweder die Geschmackslust allein zu ihrem Zwecke machen und daher in der Darstellung des ästhetisch Wohlgefälligen ganz frei sein, oder Dinge, die schon ihren bestimmten Zweck haben, zur Beförderung der Geschmackslust ästhetisch behandeln, wo dann die Kunst in ihren Darstellungen durch jenen außer ihrem Gebiete liegenden Zweck gebunden oder bedingt ist. Hieraus entspringen die beiden Ordnungen der an und für sich (absolut oder rein) und der beziehungsweise (relativ oder angewandt) schönen Künste. Jene können auch schlechtweg schöne, diese verschönernde Künste heißen.

§. 460.

Fortsetzung.

Eine schöne Kunst kann ferner entweder nur Eines Darstellungsmittels zu ihren Erzeugnissen sich bedienen, oder verschiedne Darstellungsmittel dergestalt mit einander verbinden, daß sie im Produkte ein innig verschmolzenes Ganze ausmachen. Hieraus ergeben

sich die beiden Gattungen der einfachen und der zusammengesetzten schönen Künste.

§. 461.

Fortsetzung.

Endlich kann eine schöne Kunst sich entweder solcher Darstellungsmittel bedienen, welche die Natur selbst unmittelbar darbietet, oder solcher, welche von der menschlichen Willkür auf gewisse Weise abhangen. Betrachtet man daher die Darstellungsmittel als äußere Zeichen des Innern, so kann man die schönen Künste noch in zwei Arten eintheilen, deren eine durch natürliche, die andre durch willkürliche oder künstliche Zeichen darstellt. *)

*) Vergl. Lessing's Abhandlung von der Verschiedenheit der Zeichen, deren sich die Künste bedienen. In Dess. vermischten Schriften. Th. 10. Nr. 2. S. 41 ff. Auch sein Laokoon oder über die Gränzen der Poesie und Malerei, nebst Tölken's Nachtrag dazu unter dem Titel: Ueber das verschiedne Verhältniß der antiken und modernen Malerei zur Poesie (Berlin, 1822. 8.) gehört zum Theil hieher.

A. Von den tonischen Künsten.

§. 462.

Mannigfaltigkeit derselben.

Die bedeutsamen Töne, deren sich zuerst die schöne Kunst als eines Darstellungsmittels bedienen kann (§. 458), sind entweder ungegliedert (unartikulirt) oder gegliedert (artikulirt). Jene werden als bloße Töne d. h. als ursprünglich einfache

Laute vom Ohre vernommen und nach ihrem Verhältnisse zu einander als natürliche Zeichen des Innern betrachtet; diese werden als Worte d. h. als aus mehren durch die menschlichen Sprachwerkzeuge hervorgebrachten Lauten bestehende Töne aufgefasst und nach ihrem Verhältnisse zu einander als willkürliche oder künstliche Zeichen beurtheilt (§. 461). Da nun die schöne Kunst von diesen beiden Arten der Zeichen selbst wieder einen sehr verschiedenartigen Gebrauch machen kann, so erwächst hieraus die Mannigfaltigkeit der tonischen Künste.

§. 463.

Tonkunst.

Wieferne die schöne Kunst sich der bloßen oder ungegliederten Töne zur Darstellung des an und für sich ästhetisch Wohlgefälligen bedient, heißt sie Tonkunst schlechtweg (tonische Kunst oder Tonik im engern Sinne, auch Musik). Der Tonkünstler setzt nämlich jene Töne dergestalt zusammen, daß sie nicht bloß das Ohr reizen, sondern auch durch ihr melodisches, harmonisches und rhythmisches Verhältniß ein freies und doch regelmäßiges Spiel mannigfaltiger Gefühle darstellen und erregen, mithin durch die ästhetisch wohlgefällige Art und Weise ihrer Verknüpfung (Form der Komposizion) das Gemüth belustigen. Ein schönes Tonstück kann daher einen sehr verschiednen Charakter haben, je nachdem das, was es zunächst ausdrücken soll, beschaffen ist. *)

*) Hierauf beruht der Unterschied der Kammer- Theater- Kirchen- Kriegs- Trauer- Tanzmusik u. s. w. Doch ist hier nur erst von der einfachen Tonkunst die Rede,

welche, wieferne sie durch besondre Tonwerkzeuge ausgeführt wird, auch Instrumentalmusik heißt. Die wesentlichen Elemente derselben sind gleichfalls Melodie, Harmonie und Rhythmus, obwohl jene oft vorzugsweise der Gesangkunst beigelegt wird.

§. 464.

Dichtkunst.

Wieferne die schöne Kunst sich der gegliederten Töne oder der Worte zur Darstellung des an und für sich ästhetisch Wohlgefälligen bedient, heißt sie Dichtkunst (Poesie). Der Dichter setzt nämlich die Worte dergestalt zusammen, daß sie nicht bloß als Begriffszeichen den Verstand beschäftigen, sondern auch als ein Ausdruck alles dessen, was eben in ihm lebt und ihn bewegt, die Einbildungskraft in Anspruch nehmen und sie in ein freies, mit dem Verstande harmonirendes, Spiel versetzen, mithin ebenfalls durch ihre ästhetisch wohlgefällige Verbindungsweise, welche, ähnlich dem musikalischen Rhythmus, der Rede des Dichters einen mehr oder minder abgemessnen Gang ertheilt und sie zu einer gebundnen (oratio ligata s. metrica) macht, das Gemüth belustigen. Je nachdem nun der Dichter mehr subjektiv oder objektiv darstellt, kann auch das schöne Gedicht einen sehr verschiednen Charakter annehmen. *)

*) Hierauf beruht der Unterschied der lyrischen, epischen, dramatischen und andrer Arten der Poesie. Denn bei der Freiheit, mit welcher der Dichtergeist sich nach allen Richtungen hin bewegen, von der einen zur andern übergehn, und alles, was nur überhaupt in die Gemüthswelt fällt und sich wörtlich darstellen lässt, ergreifen kann, ist es vergeblich, die verschiednen Dichtungsarten streng logisch klassifiziren und deduziren zu wollen.

Auch ist es ungerecht, die didaktische Poesie vom Gebiete der Dichtkunst auszuschließen, obgleich der Dichtergeist dort keinen so hohen Schwung nimmt, als in andern seiner Werke.

§. 465.

Gesangkunst.

Aus der Vereinigung der Ton- und Dichtkunst geht die Gesangkunst (Melopöie) hervor. Denn der Gesang im eigentlichen Sinne, oder als schönes Kunstwerk betrachtet, ist ein tonisches Gedicht, entstanden aus der Verknüpfung ungegliederter und gegliederter Töne mittels der menschlichen Stimme, welche, zugleich modulirend und artikulirend, das Innere des Menschen nicht durch bloße Töne unbestimmt andeutet, sondern durch Worte bestimmt ausspricht. Daher wirkt auch die Gesangkunst weit stärker auf das Gemüth als die getrennte Ton- und Dichtkunst, obwohl diese Trennung nothwendig, damit sich jede in ihrem Kreise frei bewegen und entwickeln möge. *)

*) Musik bedeutet ursprünglich Ton- und Dichtkunst zusammengenommen, also Gesangkunst, die weit mehr ist, als bloße Singekunst. Durch die größere Entwickelung der einfachen Tonkunst hat sich nun der Gegensatz gebildet zwischen Instrumental- und Vokalmusik (§. 463. Anm.). Bei dieser, als einer höhern Tonkunst, soll also die menschliche Kehle nicht bloß als Tonwerkzeug gebraucht werden, wie die thierische Kehle beim Vogelgesange, sondern auch als Sprachwerkzeug. Die Begleitung des Gesanges durch andre Tonwerkzeuge ist vielfachere Zusammensetzung, aber nur Nebensache, obwohl nicht verwerflich, wenn dadurch der eigentliche Gesang nur nicht erstickt, oder die Nebensache zur Hauptsache gemacht wird.

§. 466.

Schöne Sprechkunst.

Wenn nicht gesungen, sondern nur gesprochen, aber doch die Aussprache gegebner Worte durch die Kunst so modifizirt wird, daß die Darstellung der Worte durch die Stimme ästhetisch wohlgefällt, so entsteht hieraus die schöne Sprechkunst (Deklamirkunst). Da das Sprechen an sich einen ganz andern Zweck hat, als Belustigung des Gemüths, und der schöne Sprecher, indem er diese bezweckt, doch auf jenen Zweck Rücksicht nehmen muß, so ist seine Kunst nur verschönernd (§. 459), aber einfach (§. 460), indem er selbst nicht Urheber der Worte, die er ausspricht, als Rede betrachtet, zu sein braucht, sondern bloß darauf zu sehen hat, daß die ihm gegebne Rede (sie mag übrigens dichterisch sein oder nicht) auf eine derselben angemessne und den Zuhörern wohlgefällige Weise ausgesprochen werde. *)

*) Die eigentliche Aufgabe der schönen Sprechkunst ist also eine den Sinn der gegebnen Rede vollständig ausdrückende Modulazion der Stimme in Höhe und Tiefe, Stärke und Schwäche, Geschwindigkeit und Langsamkeit, damit die Rede dem Hörenden nicht nur verständlich, sondern auch gefällig werde. Die Aussprache darf daher weder zu monotonisch noch zu polytonisch sein. Die Begleitung der Aussprache durch Geberdung (das Mimische beim Deklamiren) ist hier nur Nebensache. Auch der stillsitzende Vorleser kann und soll diese Kunst ausüben, wenn er gut vorlesen will.

§. 467.

Schöne Redekunst.

Wird die Rede selbst als ein Mittel der Gedankenmittheilung durch die Kunst so modifizirt, daß

die Darstellung des Gedachten durch Worte ästhetisch wohlgefällt, so entsteht hieraus die schöne Redekunst. Auch sie ist nur verschönernd (§. 459) und einfach (§. 460), indem sie den Zweck der Rede, Andre von dem, was man denkt, zu belehren, auf eine solche Art ausführt, daß dabei auch das Gemüth belustigt werden kann, folglich die Worte als Gedankenzeichen gehörig auswählt und so verknüpft, daß sie in ihrer Aufeinanderfolge des Wohllauts empfänglich werden. Da sie aber als Redekunst mehr den Verstand als die Einbildungskraft beschäftigt, so darf sie auch in der Zusammensetzung der Worte keinen so abgemessnen Gang annehmen, als die Dichtkunst, weshalb ihr Produkt, mit einem Gedichte verglichen, als eine ungebundne oder aufgelöste Rede (oratio soluta) erscheint (§. 464). *)

*) Eine solche Rede heißt auch prosaisch im Gegensatze der poetischen, welche mehr gebunden ist, wenn sie auch (als sogenannte poetische Prose) nicht gerade aus Versen besteht. Der prosaische Numerus ist daher von dem poetischen Rhythmus, welcher musikalisch ist und durch den metrischen Sylbentanz sogleich ein Spiel der Einbildungskraft ankündigt, wesentlich verschieden.

§. 468.

Schöne Rednerkunst.

Aus der Vereinigung der schönen Sprech- und Redekunst geht die schöne Rednerkunst (ars oratoria) oder die Kunst der Beredtsamkeit (ars eloquentiae) hervor. Sie ist also zwar auch nur verschönernd, wie die beiden vorigen, aber aus ihnen zusammengesetzt. Denn sie hat es mit Vorträgen zu thun, die vor Andern auf eine feierliche Weise

gehalten werden sollen, um durch die Kraft und Schönheit der Rede einen lebhaften Eindruck auf ihr Gemüth zu machen. Der schöne Redner muß daher nicht bloß der Rede selbst eine wohlgefällige Gestalt geben, sondern sie auch auf eine wohlgefällige Art vortragen, folglich ein schöner Rede- und Sprechkünstler zugleich sein. *)

*) Die schöne Rednerkunst bewegt sich also in einem engern Kreise, als die schöne Redekunst, welche sich in allen Arten der Rede (selbst der bloß schriftlichen und wissenschaftlichen) wirksam beweisen kann. Diese hat es aber nur mit Wohlredenheit überhaupt zu thun, jene als eine höhere Redekunst, mit wirklicher Beredtsamkeit, zu welcher das Sprechen aus voller und bewegter Brust (eloqui), mithin auch ein laut hervortönendes Sprechen (declamare) nothwendig gehört. Hier darf es also auch nicht an der Begleitung der gesprochnen Worte durch angemessne Geberden (gesticulatio, actio) fehlen, weil sonst nicht genug Leben in der Rede wäre. Aber diese Mimik darf doch immer nicht zur Hauptsache gemacht, folglich nie theatralisch werden, damit der Redner nicht in die Rolle des Schauspielers falle. Am wenigsten darf dieß beim geistlichen oder Kanzel-Redner der Fall sein.

§. 469.

Uebersicht des tonischen Kunstreiches.

Aus der bisherigen Betrachtung der einzelen tonischen Künste ergiebt sich folgende systematische Uebersicht dieses schönen Kunstgebiets:

I. absolutschöne tonische Künste,
  1. einfache,
    a. Tonkunst.
    b. Dichtkunst.
  2. zusammengesetzte — Gesangkunst.

II. relativschöne tonische Künste,
1. einfache,
a. schöne Sprechkunst.
b. schöne Redekunst.
2. zusammengesetzte — schöne Rednerkunst.

Wieferne sich die tonischen Künste der Worte als eines Darstellungsmittels bedienen, heißen sie redende Künste, zu welchen daher auch die Dichtkunst gehört. *)

*) Die redenden Künste schöne Wissenschaften (belles lettres) zu nennen, ist unpassend (§. 379. Anm.). Schreibende Künste ließen sie sich eher nennen, obwohl die Tonkunst vermöge der Notenschrift auch schreibend ist, ohne redend zu sein, wenn sie nicht mit der Dichtkunst in Verbindung tritt. Die Schönschreibekunst aber gehört ins folgende Kunstreich.

B. Von den plastischen Künsten.

§. 470.

Mannigfaltigkeit derselben.

Die bildsamen Gestalten, deren sich ferner die schöne Kunst als eines Darstellungsmittel bedienen kann (§. 458), sind entweder wirkliche oder scheinbare Körper. Jene sind als natürliche, diese als willkürliche oder künstliche Zeichen für das, was der Künstler innerlich gestaltet hat, zu betrachten. Denn die Körper, welche die Natur selbst und unmittelbar hervorbringt, sind lauter wirkliche Körper d. h. Dinge, welche den Raum nach allen seinen Richtungen oder Abmessungen erfüllen (§. 264 und 267). Das Verwandeln solcher Dinge in den

bloßen Schein der Körperlichkeit ist daher etwas Willkürliches oder Künstliches, indem wir dabei nur auf die Art und Weise sehn, wie sich die Gestalten räumlicher Gegenstände in unsrem Auge abspiegeln, was übrigens freilich auf eine ganz natürliche Weise geschieht. Da nun die schöne Kunst von bildsamen Gestalten auf sehr verschiedne Weise Gebrauch machen kann, so geht hieraus die **Mannigfaltigkeit der plastischen Künste** hervor.

§. 471.

Bildnerkunst.

Wieferne die schöne Kunst etwas an und für sich ästhetisch Wohlgefälliges in körperlichen Massen hervorbringt, die den Raum durchaus erfüllen, heißt sie vorzugsweise **Bildnerkunst** (plastische Kunst im engern Sinne oder Plastik schlechtweg). Die Erzeugnisse derselben haben daher das Gepräge der räumlichen Sinneswahrheit, und sollen durch sich selbst gefallen, sie mögen übrigens in natürlicher Größe oder verjüngt oder kolossal, einzeln oder gruppirt, ganz rund oder auf einer Fläche angeheftet und über dieselbe erhaben (en relief) oder auch vertieft, und in einem mehr oder weniger harten und festen Stoffe dargestellt werden. *)

*) Hierauf beruht der Unterschied der Bildnerkunst nach den Stoffen (Litho- Metallo- Xylo- Phello- Keroplastik rc.) nach der Behandlungsweise dieser Stoffe (Bild-Hauerei, Gießerei, Graberei, Schnitzerei rc.) und nach andern Merkmalen (hoch- halb- niedrig- erhobne, Menschen- Thier- Frucht-Bildnerei rc.). Ihre höchste Aufgabe ist unstreitig die Bildung großer ideal-schöner Menschengestalten, wiewohl sie auch als Porträtbildnerei im Großen und Kleinen treffliche Werke liefern kann.

§. 472.

Malerkunst.

Wieferne die schöne Kunst etwas an und für sich ästhetisch Wohlgefälliges in körperlichen Umrissen hervorbringt, die sich im Raume nur nach zwei Richtungen hin ausdehnen, heißt sie Malerkunst (Graphik). Die Erzeugnisse derselben haben das Gepräge des räumlichen Sinnesscheins, und sollen durch sich selbst gefallen, sie mögen nun als bloße Umrisse mit Andeutung von Licht und Schatten oder auch als farbige und somit lebendigere Abbilder der dargestellten Gegenstände erscheinen, wo dann wieder eine unendliche Menge zufälliger Verschiedenheiten stattfinden kann. *)

*) Hierauf beruht zuerst der Unterschied zwischen der bloßen Zeichnerei oder Zeichenkunst und der Malerei oder eigentlichen Malerkunst, welche zur Zeichnung die Färbung (das Kolorit) hinzufügt, aber auf jener beruht, da Färbung allein kein Gemälde giebt. Dann aber können beide, und insonderheit die letzte, wieder mannigfaltig eingetheilt und benannt werden nach den Gegenständen (historische, landschaftliche, Blumen-Frucht-Malerei ꝛc.) nach den Flächen, worauf die Gemälde befindlich, oder den Orten, für welche sie bestimmt sind (Tapeten- Fresko- Glas- Stuben- Theater- Kirchen-Malerei ꝛc.) nach den Farben oder der Behandlungsart (Oel- Pastell- Wachs- Miniatur- Musiv- enkaustische Malerei ꝛc.) und nach andern Gesichtspunkten (Xylo- Chalko- Lithographik — Bild-Stickerei, Weberei ꝛc.). Auch läßt sie sich, wie die Bildnerei, in Ideal- und Porträtmalerei eintheilen.

§. 473.

Lustgartenkunst.

Wenn erhobnes Bilderwerk (§. 471) sehr ver-

flächt wird, so nähert es sich dem Gemälde, und es entsteht daraus eine Art von plastischer Malerei. Allein die schöne Kunst vermag auch körperliche Massen in einer großen Fläche so zusammenzustellen, daß das Ganze, von einem höhern Standpunkte betrachtet, als eine schöne Landschaft aufgefasst werden kann, woraus die Lustgartenkunst als eine Art von plastischer Landschaftsmalerei hervorgeht. Jene körperlichen Massen sind zwar großentheils Naturdinge, besonders aus dem Pflanzenreiche, werden aber von der Kunst so gebildet und mit andern, auch künstlichen, Dingen in Verbindung gesetzt, daß sie in ihrer Gesammtheit ein an und für sich ästhetisch wohlgefälliges Kunstwerk ausmachen. Doch ist dieß nur dann möglich, wenn der Gartenkünstler mit voller Freiheit walten kann, um mit Hülfe der Natur eine idealisch schöne Landschaft zu gestalten. *)

*) Es ist also hier weder von der gemeinen Gartenkunst, die den Boden nur wirthschaftlich bebaut, noch von der verschönernden Gartenkunst, welche gemeine Gärten mehr oder weniger verziert, um dem Nutzen auch Vergnügen beizumischen, sondern bloß von jener höhern Gartenkunst die Rede, welche ästhetische Ideen zu verwirklichen und dadurch, wo nicht einzig, so doch hauptsächlich oder vorzugsweise das Gemüth zu belustigen sucht. Darum heißt sie eben Lustgartenkunst oder, nach engländischem Redebrauche, Landschaftsgärtnerei (landscape-gardening), wie denn auch der sogenannte englische Gartengeschmack allein dem Begriffe dieser Kunst entspricht.

§. 474.

Schöne Baukunst.

Wenn Gebäuden durch die Kunst eine solche Gestalt gegeben wird, daß sie durch diese dem Be-

schauer ästhetisch gefallen, so erscheint die plastische Kunst als schöne Baukunst (Architektur). Da nun jedes Bauwerk einen bestimmten Zweck hat, von welchem auch seine Form abhangt, so muß der Baukünstler sowohl im Entwurfe als in der Ausführung seines Werkes sich jenem Zwecke unterwerfen, und hauptsächlich darauf sehen, daß, indem er seinem Werke durch Eurhythmie und Symmetrie und allerhand Verzierungen ein wohlgefälliges Ansehn zu geben sucht, er es nicht unbrauchbar für jenen Zweck mache. Seine Kunst ist also bloß verschönernd (§. 459), aber einfach (§. 460). Denn wenn auch andre Künste zu Hülfe gerufen werden, ein Gebäude zu verschönern, so ist dieß immer nur eine zufällige Verknüpfung verschiedner Kunstzweige. *)

*) Da alles, was durch Menschenhände zu irgend einem Gebrauch erbauet wird, dergestalt verschönert werden kann, daß es durch seine Form gefällt: so erstreckt sich diese Kunst nicht bloß auf Häuser, sondern auch auf Hausgeräthe, Fahrzeuge, Brücken, Portale, Triumphbogen, und viele andre Dinge. Wenn aber auch dergleichen Dinge bloß zur Lust erbaut werden (wie sogenannte Lusthäuser in den Gärten), so haben sie doch als Bauwerke immer einen bestimmten Zweck, der auch ihre Form bestimmt, und dem die Kunst dienstbar wird. Ueberdieß muß sich diese Kunst nach dem Boden, dem Klima, der Lebensart, den Sitten und andern Aeußerlichkeiten richten. Mithin ist sie immer nur relativ schön, darf jedoch deshalb so wenig als andre Künste der Art aus dem schönen Kunstgebiete verwiesen werden.

§. 475.

Schöne Schriftkunst.

Auch der Schrift lässt sich durch die Kunst eine solche Bildung geben, daß sie durch ihre Form ein

ästhetisches Wohlgefallen bewirken kann, woraus die schöne Schriftkunst (Kalligraphie) hervorgeht. Es mag aber die Schrift Bilderschrift (wie die hieroglyphische), oder Buchstabenschrift, oder gar Notenschrift sein, so ist diese Kunst durch die einmal angenommene Gestalt und Bedeutung der Schrift so gebunden, daß sie einer freien Darstellung des ästhetisch Wohlgefälligen ermangelt. Sie ist also bloß verschönernd (§. 459), aber einfach (§. 460). Denn wenn Schriftwerke mit Zeichnungen oder Gemälden ausgestattet werden, so ist dieß nur eine zufällige Verbindung. *)

*) Da die Schrift entweder unmittelbar von der menschlichen Hand oder mittelbar durch die Druckerpresse hervorgebracht sein kann, so zerfällt die Kalligraphie wieder in schöne Chirographie und Typographie. Jene heißt Schönschreibekunst (§. 469. Anm.) oder Kalligraphie im engern und eigentlichen Sinne. Denn da Typen immer etwas Steifes und Einförmiges haben, so ist die Handschrift einer größern Verschönerung fähig, als die Druckschrift, wenn diese nicht etwa durch Abdruck von einer Platte entstanden ist, in welche die Schrift unmittelbar eingezeichnet worden, wo dann die Druckschrift der Handschrift gleichgilt.

§. 476.

Schöne Münzkunst.

Wird Bildwerk mit Schrift zu einem schönen Ganzen vereinigt, so ergiebt sich daraus eine zusammengesetzte Kunst (§. 460), die man überhaupt plastische Epigraphik nennen könnte, insonderheit aber schöne Münzkunst, weil jene Vereinigung auf Münzen am häufigsten angetroffen wird. Da indessen die ursprüngliche Bestimmung der Münzen für den Lebensverkehr nicht erlaubt, sowohl ihnen

selbst als den darauf befindlichen Bildwerken und Schriftzügen jede beliebige Form zu geben: so gehört diese Kunst ebenfalls zur Klasse der bloß verschönernden Künste (§. 459), wenn sie auch bei manchen ihrer Erzeugnisse in jener Hinsicht minder beschränkt ist. *)

*) Die meiste Beschränkung findet bei den eigentlichen Münzen statt, weil diese als Geld oder allgemeines Tauschmittel umlaufen sollen, und daher weder zu groß noch zu dick sein dürfen. Bei Schau- Gedächtniß- oder Ehrenmünzen (Medaillen) ist zwar eine größere Freiheit im Gepräge möglich. Da sie aber doch immer an die Form einer Münze gebunden, so können sie auch nicht als durchaus freie Kunstwerke betrachtet werden. Die Kunst des Münzens steht daher in dieser Beziehung auf einer Linie mit den Künsten des Bauens und des Schreibens.

§. 477.

Uebersicht des plastischen Kunstreiches.

Aus der bisherigen Betrachtung der einzelen plastischen Künste ergiebt sich folgende systematische Uebersicht dieses schönen Kunstgebiets:

I. absolutschöne plastische Künste,
  1. einfache,
    a. Bildnerkunst.
    b. Malerkunst.
  2. zusammengesetzte — Lustgartenkunst.
II. relativschöne plastische Künste,
  1. einfache,
    a. schöne Baukunst.
    b. schöne Schriftkunst.
  2. zusammengesetzte — schöne Münzkunst.

Wieferne diese Künste bei ihrer Ausübung von der

Zeichnung häufig Gebrauch machen, heißen sie auch zeichnende oder graphische Künste. *)

*) Man muß also bei diesem Namen eben so die engere und weitere Bedeutung unterscheiden, wie bei dem Ausdrucke: bildende oder plastische Künste. Die engere Bedeutung findet gewöhnlich in der Einzahl statt, wie die weitere in der Mehrzahl. Die plastische und die graphische Kunst im engern Sinne heißt daher schlechtweg Plastik und Graphik (§. 471 und 472).

C. Von den mimischen Künsten.

§. 478.

Mannigfaltigkeit derselben.

Die ausdrucksvollen Bewegungen, deren sich die schöne Kunst auch noch als eines Darstellungsmittels bedienen kann (§. 458), sind Bewegungen des menschlichen Körpers selbst, als äußere Veränderungen, die auf innere deuten und so einen Blick in die Gemüthswelt öffnen. Solche Bewegungen können aber entweder als unwillkürliche oder als willkürliche betrachtet werden. Jene sind ein ganz natürlicher und meist bewusstloser Ausdruck des Innern. Diese aber, durch welche der Körper aus einem Ort in den andern übergeht, sind mehr künstlich und mit Bewusstsein vollzogen. Da nun die schöne Kunst von beiden Arten der Bewegung verschiedentlich Gebrauch machen kann, so geht hieraus die Mannigfaltigkeit der mimischen Künste hervor.

§. 479.

Geberdenkunst.

Wieferne die schöne Kunst etwas an und für sich ästhetisch Wohlgefälliges durch solche Veränderungen am menschlichen Körper hervorbringt, welche ein unwillkürlicher oder natürlicher Ausdruck des Innern sind, heißt sie Geberdenkunst (mimische Kunst im engern Sinne oder Mimik schlechtweg). Ein ausdrucksvolles und durch sich selbst gefallendes Geberdenspiel ist also das eigenthümliche Erzeugniß dieser Kunst, welches vom Zuschauer als eine freie Darstellung von Gemüthsbestimmungen, die sich auf irgend eine Handlung beziehn, aufgefasst wird. In besondrer Beziehung auf das menschliche Antlitz heißt dasselbe ein Mienenspiel, wiewohl es sich nicht darauf allein beschränkt, sondern auch die übrigen Theile des menschlichen Körpers umfasst. *)

*) Das Aeußere des Menschen bezeichnet das Innere theils physiognomisch, in Bezug auf das Beharrliche, theils pathognomisch, in Bezug auf das Veränderliche. Darum macht die Geberdenkunst besonders von der letzten Art des mimischen Ausdrucks Gebrauch. Es gehört aber dahin nicht bloß das Mienenspiel, sondern auch jedes andre Geberdenspiel, insonderheit das Händespiel (die Cheironomie oder Cheirosophie der Alten). Das Geberdenspiel an sich ist zwar stumm, aber als Gesichtssprache betrachtet auch beredt. Daher bedient sich der Redner desselben als eines Unterstützungsmittels der Gehörsprache (§. 468. Anm.). Hier ist jedoch von der Kunst des schönen Geberdenspiels als einer selbständigen und einfachen Kunst die Rede.

§. 480.

Tanzkunst.

Wieferne die schöne Kunst etwas an und für

sich ästhetisch Wohlgefälliges durch willkürliche Bewegung des ganzen Körpers hervorbringt, heißt sie Tanzkunst (Orchestik, Choreutik). Das eigenthümliche Erzeugniß dieser Kunst ist also ein schönes Ganze solcher Bewegungen, wodurch der Körper aus einer Stellung in die andre allmählich übergeht und das höhere Lebensgefühl offenbart, welches in ihm rege geworden. Darum kommt hiebei die Bewegung der Füße, als des eigentlichen Tanzorgans, zwar vorzugsweise in Betracht, aber doch nicht ausschließlich, indem auch die übrigen Glieder des Körpers an jener Bewegung nothwendiger Weise theilnehmen. *)

*) Der Tanz überhaupt ist Ausdruck eines höhern Lebensgefühls, ein lebhafterer Gang, der aber rhythmisch abgemessen wird, damit er nicht in ein wildes Springen ausarte. Darum fodert auch der Tanz eine musikalische Begleitung, welche das höhere Lebensgefühl zugleich aufregt und in Schranken hält. Aber eben weil die Bewegungen des Tänzers von den Tönen des Musikers nur begleitet werden, kann man nicht sagen, daß die Tanzkunst sich mit der Tonkunst zur gemeinschaftlichen Hervorbringung eines Kunstwerkes vereine, sondern jede wirkt für sich, obwohl gleichzeitig; und darum betrachten wir hier jene, wie früher (§. 463) diese, als eine selbständige und einfache Kunst. Die Seiltänzerei und Luftspringerei aber gehören nicht hieher, weil es dabei nicht auf Schönheit, sondern nur auf Künstlichkeit der Bewegungen ankommt.

§. 481.

Schauspielkunst.

Wiewohl Geberdenkunst und Tanzkunst schon für sich den Zuschauer ästhetisch belustigen oder ein schönes Schauspiel gewähren können, so wird dieß doch in einem weit höhern Grade stattfinden, wenn

sie sich theils mit einander, theils mit andern Künsten zu gemeinschaftlicher Wirksamkeit verbinden. Hieraus entspringt dann die eigentliche Schauspielkunst (Theatrik). Es können nämlich 1. jene beiden Künste sich dergestalt vereinen, daß der Tanz selbst durch und durch (panto-) mimisch wird. Dieß giebt die höhere Tanzkunst (theatralische Orchestik). Es kann aber auch 2. die mimische Kunst sich mit der tonischen zur gemeinschaftlichen Hervorbringung eines Kunstwerks vereinen, in welchem menschliche Charaktere durch Sprache und lebendige Handlung dargestellt werden sollen. Ein solches Kunstwerk heißt dramatisch (von δραμα, die Handlung), und ebendarum heißt auch die mimisch-tonische Kunst in dieser Beziehung Dramatik, es mag übrigens jenes Werk seinem Hauptgehalte nach komisch oder tragisch oder bloß ernsthaft sein, und bei dessen Aufführung gesprochen oder gesungen oder mit beidem abgewechselt werden (§. 423. 429. 465. 466). *)

*) Hierauf beruht der Unterschied der mannigfaltigen Arten von Schauspielen, vom Ballet als einem mimischen Tanzspiele bis zur Oper als einem mimischen Singspiele. Die Zusammenwirkung der Künste geht hier gleichsam ins Unendliche. Aber ebendarum muß auch die Geschmackskritik ihr Amt verwalten, damit nicht die Kunst in das Abenteuerliche und Abgeschmackte falle oder statt schöner Werke häßliche Ungeheuer hervorbringe, wie so manche unsrer Opern sind. Dennoch ist das mimische Singspiel überhaupt und an sich nicht verwerflich.

§. 482.

Schöne Gymnastik.

Wiewohl die gymnastischen Künste an und

für sich keinen ästhetischen Charakter haben, indem sie zunächst auf Entwicklung und Ausbildung des menschlichen Körpers abzwecken: so sind sie doch in ihrer Ausübung einer solchen Verschönerung fähig, daß sie sich dadurch zu relativschönen mimischen Künsten oder zu Schauspielkünsten im weitern Sinne erheben können. Hieher gehört also theils die schöne Fechtkunst, welche das Gefecht als mimische Darstellung eines wechselseitigen Kampfes, theils die schöne Reitkunst, welche die Bewegung zu Pferde als eine Art von Tanz, mithin beide das Fechten und das Reiten als ästhetisch wohlgefällige Bewegungen erscheinen lassen. Aus deren Vereinigung geht die schöne Turnirkunst hervor, indem ein Turnir sich auch als ein ästhetisch wohlgefälliges Waffenspiel zu Pferde ausführen lässt. *)

*) Wir fassen also hier diese drei Künste unter dem gemeinschaftlichen Namen der schönen Gymnastik zusammen. Vielleicht könnte man auch schöne Turnkunst sagen, wenn das letzte Wort nicht eine zu beschränkte Bedeutung hätte.

§. 483.

Uebersicht des mimischen Kunstreiches.

Aus der bisherigen Betrachtung der einzelen mimischen Künste ergiebt sich folgende systematische Uebersicht dieses schönen Kunstgebietes:

I. absolutschöne mimische Künste,
  1. einfache,
    a. Geberdenkunst.
    b. Tanzkunst.
  2. zusammengesetzte — Schauspielkunst.

II. relativschöne mimische Künste,
  1. einfache,
    a. schöne Fechtkuust.
    b. schöne Reitkunst.
  2. zusammengesetzte — schöne Turnirkunst.

Wieferne bei Ausübung dieser Künste der Künstler sich selbst als eine Art von Kunstwerk dem Zuschauer darstellt, heißen dieselben auch vorzugsweise darstellende oder repräsentirende Künste.

*) Die Farbenkunst (Chromatik, die mit Farben wie mit Tönen spielen soll — daher Farbenklavier), die Schmuck- oder Putzkunst (Kosmetik) und die Licht- und Feuerkunst (Photo- und Pyrotechnik) sind nicht füglich zu den schönen Künsten zu rechnen, weil sie mehr die Sinne reizen, als den Geist ästhetisch belustigen.

Fünfter Theil.

Rechtslehre.

Einleitung.

§. 484.

Begriff.

Die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsres Geistes in Ansehung des bloßen Handelns sinnlich-vernünftiger Wesen gegen einander, wieferne dasselbe äußerlich einstimmen und dadurch das Gepräge der Rechtlichkeit annehmen soll, heißt eine Rechtslehre (§. 109). Sie wird auch die natürliche oder philosophische Rechtslehre genannt, um sie von der positiven oder statutarischen zu unterscheiden, welche nicht, wie jene, auf der innern Gesetzgebung der praktischen Vernunft allein, sondern auch auf einer äußern Gesetzgebung beruht, welche bestimmt hat, was in gegebnen Verhältnissen Rechtens sein soll.

*) Das natürliche oder Naturrecht ist also nichts anders als das Vernunftrecht, ist ebendarum ein einziges, allgemeines, nothwendiges und göttliches Recht — wenn man unter dem letzten Ausdrucke nicht etwa das mosaische Recht versteht — während das positive als ein willkürliches und ebendarum sehr mannigfaltiges, besondres, zufälliges und mensch-

liches Recht erscheint, das nur geschichtlich erkannt werden kann, aber doch seine letzte Grundlage im natürlichen Rechte haben muß. Denn ohne dieses gäb' es nur ein sogenanntes Recht des Stärkern d. h. gar kein Recht. Die philosophische Rechtslehre ist also auch mehr als eine bloße Philosophie des positiven Rechts. Man muß schon über das Recht an sich philosophirt haben, ehe man über das, was hier oder dort Rechtens ist, gründlich philosophiren kann.

§. 485.

Eintheilung.

Die Rechtsgesetze der Vernunft lassen sich wissenschaftlich sowohl in ihrer ursprünglichen Reinheit als in ihrer Beziehung auf gegebne Lebensverhältnisse erwägen und darstellen. In jener Hinsicht bestimmen sie das rechtliche Verhalten sinnlich-vernünftiger Wesen überhaupt, in dieser das rechtliche Verhalten der Menschen nach den erfahrungsmäßigen Bedingungen ihres Daseins und Wirkens. Jene Betrachtungsart giebt den reinen, diese den angewandten Theil der Rechtslehre. *)

*) Das angewandte Naturrecht ist also verschieden von dem positiven Rechte, obgleich in diesem das reine Vernunftrecht auch auf gegebne Lebensverhältnisse bezogen wird und insoferne zur Anwendung kommt. Denn im positiven Rechte geschieht diese Beziehung durch eine äußere gesetzgebende Autorität, im angewandten Naturrechte aber durch die Vernunft selbst vermöge ihrer Autonomie (§. 57).

§. 486.

Literatur.

Die auf die Rechtslehre bezüglichen Schriften sind theils einleitend a), theils abhandelnd,

und zwar handeln diese entweder die Rechtslehre allein ab b) oder in Verbindung mit der Tugendlehre (Moral im engern Sinne). c) Hienächst sind auch diejenigen Schriften zu bemerken, welche sich in literarisch-historischer Hinsicht auf diese Wissenschaft beziehn. d)

a) Hieher gehören folgende Schriften:

Joh. Jac. Schmaussii dissertt. jur. natur. quibus principia novi systematis hujus juris ex ipsis naturae humanae instinctibus exstruendi proponuntur. Gött. 1740. 4. — Dess. Vorstellung des wahren Begriffs von einem Recht der Natur. Gött. 1748. 8.

Joh. Geo. Sulzer's Versuch, einen festen Grundsatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre und des Naturrechts von einander zu unterscheiden. Zuerst in den Jahrbüchern der berl. Akad. d. Wiss. vom J. 1756, dann in Sulzer's vermischten Schriften. Th. 1. Nr. 14. S. 389 ff.

Gli. Schlegel von den Grundsätzen des Rechts der Natur und der Sittenlehre. Riga, 1769. 4.

Gfr. Achenwallii prolegomena juris naturalis. A. 4. Gött. 1774. 8.

Gli. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Leipz. 1785. 8.

Guil. Gli. Tafingeri de fundamento separandi juris naturae et philosophiae moralis principia ex divisione officiorum in perfecta et imperfecta petendo quaestio retractata. Tübingen, 1788. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumanni diss. de principio juris naturae. Halle, 1791. 8.

Frdr. Genz über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts. Berl. Monatsschr. 1791. St. 4. S. 370 ff.

Karl Heinr. Heydenreich, wie sind Pflichten und Rechte verschieden, und wozu bedürfen wir des Vernunftrechts als einer für sich bestehenden Wissenschaft? Berl. Monatsschr. 1794. St. 8. S. 149 ff.

Sal. Maimon über die ersten Gründe des Naturrechts. Berl. Monatsschr. 1795. St. 4. S. 310 ff.

Paul Joh. Anselm Feuerbach über die einzig möglichen Beweisgründe gegen das Dasein und die Gültigkeit der natürlichen Rechte. Leipz. und Gera, 1795. 8. — Dess. Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte. Altona, 1796. 8.

Geo. Sam. Alb. Mellin's Grundlegung zur Metaphysik des Naturrechts oder die natürliche Gesetzgebung. Züllichau, 1796. 8.

Karl Chsti. Kohlschütter's Vorlesungen über den Begriff der Rechtswissenschaft. Leipz. 1798. 8. — *Ejusd.* diss. de effectu juris naturalis in jure civili. Wittenb. 1791. 4.

Jos. Karl Schmid's Versuch einer Grundlage des Naturrechts. Augsburg, 1801. 8.

Ernst Chsto. Gli. Schneider's Versuch einer Entwicklung und Berichtigung der Grundbegriffe einer philosophischen Rechtslehre. Gießen, 1801. 8.

Karl Frdr. Wilh. Gerstäcker's Versuch einer Deduktion des Rechts aus den höchsten Gründen des Wissens, als Grundlage zu einem künftigen Systeme der Philosophie des Rechts. Bresl. 1801. 8. A. 2. Rost. und Leipz. 1803. — Dess. Metaphysik des Rechts. Erfurt, 1802. 8.

Geo. Henrici's Ideen zu einer wissenschaftlichen Begründung der Rechtslehre, oder über den Begriff und die letzten Gründe des Rechts. Hannov. u. Pyrmont, 1810. 2 Thle. 8.

J. A. Brückner, essai sur la nature et l'origine des droits ou déduction des principes de la science philosophique du droit. Leipz. Par. und Petersb. 1810. 8. A. 2. (der 1. völlig gleich) Leipz. 1818. 8. — Dess. Blicke in die Natur der prakt. Vern. (s. §. 109. Anm.) sollen gleichfalls zur Begründung der philos. Rechtsl. insbesondre dienen. Wahrscheinlich ist er auch Verf. folgender anonymen Schrift: Ueber das oberste Rechtsprinzip als Grundlage der Rechtswissenschaft ꝛc. Leipz. 1825. 8.

Karl Theod. Welker, die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe. Gießen, 1813. 8.

L. A. Warnkönig's Versuch einer Begründung des Rechts durch eine Vernunftidee. Bonn, 1819. 8.

* * *

Karl Ludw. Pörschke's Vorbereitungen zu einem popularen Naturrechte. Königsb. 1795. 8.

Karl Ing. Wedekind von dem besondern Interesse des Natur- und allgemeinen Staatsrechts durch die Vorfälle der neuern Zeiten. Heidelb. 1793. 8.

Karl Leonh. Reinhold's Ehrenrettung des Naturrechts. N. deutsch. Merk. 1791. St. 1. S. 338 ff.

Jul. Schmelzing über das Verhältniß des sogenannten Naturrechts zum positiven Rechte, zur Moral und Politik. Bamberg ugd Würzburg, 1813. 8.

Das allgemeine oder Naturrecht und die Moral in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Unabhängigkeit von einander dargestellt von Joh. Chsto. Hoffbauer. Halle, 1816. 8. — Auch vergl. die weiter unten (§. 552. Anm.) angeführte Schrift von Raumer.

b) Mit Uebergehung der frühern Werke von Joh. Oldendorp, Bened. Winkler u. A., welche jetzt keine Brauchbarkeit mehr haben, führen wir hier bloß folgende an:

Hug. Grotii de jure belli ac pacis libri III, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur. Paris, 1625. 4. Ed. *Joh. Barbeyrac.* Amsterdam, 1720. auch 1735. 8. Cum commentariis locupletissimis *Henr. L. B. de Cocceji* et observationibus *Sam. L. B. de Cocceji.* Lausanne, 1751. 5 Bde. 4.

T. Rutherforth's institutes of natural laws, being the substance of a course of lectures on *Grotius* de J. B. et P. London, 1754. 8.

Sam. Pufendorfii jurisprudentiae naturalis elementa. Leiden, 1660. 8. — *Ejusd.* de jure naturae et gentium ll. VIII. Lund, 1673. 8. Cum notis *Hertii* et *Barbeyracii* novam editionem curavit *Gfr. Mascovius.* Frankf. u. Leipz. 1744. 2 Bde. 4. — *Ejusd.* de officio hominis et civis juxta legem naturalem ll. II. Erschien zu gleicher Zeit als Auszug aus dem vorigen, und nachher öfter, insonderheit von Joh. Jak. Lehmann. Jena, 1721. 8. Mit Anmerkk. von Otto, Titius, Carmichael und Treuer. Leiden, 1769. 2 Bde. 8.

Chsti. Thomasii institutionum jurisprudentiae

divinae ll. III. Frankf. u. Leipz. 1688. 4. Deutsch: Halle, 1702. 4. Meist nach Pufendorf; eigenthümlicher und vorzüglicher ist: *Ejusd.* fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta. Zuerst 1705, verbessert: Halle, 1718. 4. Deutsch: Ebend. 1709. 8.

Chsti. Wolffii jus naturae methodo scientifica pertractatum. Frankf. u. Leipz. 1740—1749. 9 Bde. 4. — *Ejusd.* institutiones juris naturae et gentium. Halle, 1750. 8. Deutsch: Ebend. 1754. 8. Franz. mit Anmerkk. von Lûzac. Leiden, 1772. 6 Bde. 8.

Emr. von Vattel, Untersuchungen über das natürliche Recht, mit Anmerkk. über Wolff's Recht der Natur. A. d. Franz. Mitau, 1771. 8.

Joach. Geo. Daries institutiones jurisprudentiae universalis. Jena, 1740. 8. A. 7. 1776. — Dess. Diskurs über sein Natur- und Völkerrecht. Jena, 1762—1763. 2 Thle. 4. — *Ejusd.* observatt. juris naturalis, socialis et gentium. Jena, 1751. 2 Bde. 4.

Joh. Jac. Schmaussii positiones juris naturalis. Gött. 1740. 8. — Dess. neues System des Rechts der Natur. Gött. 1754. 8.

Gfr. Achenwallii elementa juris naturae. Erschien zuerst 1750 als ein gemeinschaftliches Werk von Pütter und Achenwall, dann 1755 unter des Letzten Namen allein. A. 7. Gött. 1774. 2 Thle. 8.

Alex. Gli. Baumgartenii jus naturae. Halle, 1765. 8.

Geo. Frdr. Meier's Recht der Natur. Halle, 1767. 8. Auszug: Ebend. 1769. 8.

J. J. Burlamaqui, principes du droit de la nature et des gens. Par Mr. *F. de Felice.* Yverdon, 1766—1768. 8 Bde. 8. N. A. Paris, 1791. 8. (Auch gab der Letzte selbst heraus: Leçons du droit de la nature et des gens. Yverd. 1769. 2 Bde. 8.) Nouv. édit. revue, corrigée etc. par M. *Dupin.* Paris, 1820 ff. 5 Bde. 8.

Vicat, traité du droit naturel, et de l'application de ses principes au droit civil. Lausanne, 1774—1784. 4 Bde. 4.

Gerard de Rayneval, institutions du droit de la nature et des gens. Paris, 1803. 8.

J. P. Maffioli, principes de droit naturel, appliqués à l'ordre social. Paris, 1803. 8.

Carmelo Controsceri, istituzioni di giurisprudenza naturale. Palermo, 1788—1790. 3 Bde. 8.

Des Frhrn. von Martini Lehrbegriff des Natur- Staats- und Völkerrechts. A. d. Lat. von Sonnleithner. A. 2. Wien, 1787—1788. 4 Bde. 8. — Deff. sechs akademische Uebungen über das Naturrecht. A. d. Lat. von Sonnleithner. Ebend. 1783. 8.

Ludw. Jul. Frdr. Höpfner's Naturrecht des einzelen Menschen, der Gesellschaften und der Völker. Gießen, 1780. 8. A. 7. 1806. — *Ejusd.* jus naturae latine redditum a *Theod. Chsti. Frdr. Raydt.* Lingen, 1793. 8. A. 2. 1803.

Joh. Aug. Henr. Ulrichii initia philosophiae justi s. juris naturae et gentium. Jena, 1783. 8. A. 3. 1790.

Gli. Hufeland's Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundnen Wissenschaften. Jena, 1790. 8. A. 2. 1795. (Ganz umgearbeitet.)

Joh. Heinr. Abicht's neues System eines aus der Menschheit entwickelten Naturrechts. Baireuth, 1792. 8. — Deff. kurze Darstellung des Natur- und Völkerrechts. Ebend. 1795. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumann's wissenschaftliches Naturrecht. Halle, 1792. 8. — Deff. kritische Abhandlungen zur philos. Rechtslehre. Halle, 1795. 8. — Deff. Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechts. Halle, 1796. 8.

Joh. Chsto. Hoffbauer's Naturrecht aus dem Begriffe des Rechts entwickelt. Halle, 1793. 8. A. 4. Merseburg, 1825. — Deff. Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts nebst einer Zensur der verdienstlichsten Bemühungen um diese Wissenschaft, vorzüglich in den neuern Zeiten. Halle, 1795. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien. Leipz. 1794—1795. 2 Thle. 8.

Joh. Gebh. Ehrenr. Maaß über Rechte und

Verbindlichkeiten überhaupt und die bürgerlichen insbesondre. Halle, 1794. 8. — Deff. Grundriß des Naturrechts. Leipz. 1808. 8.

Wilh. Gli. Tafinger's Lehrsätze des Naturrechts. Tübing. 1794. 8.

Theod. Schmalz's Recht der Natur. Thl. 1. reines Naturr. Th. 2. natürl. Staatsr. Th. 3. natürl. Familien- und Kirchenr. Königsb. 1795. 8. — Deff. Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers (als Kommentar seines R. d. N.). Königsberg, 1798. 8. — Deff. Handbuch der Rechtsphilosophie. Halle, 1807. 8.

Ludw. Heinr. Jakob's philos. Rechtslehre oder Naturrecht. Halle, 1795. 8. A. 2. 1802. Auszug. 1796.

Joh. Gli. Fichte's Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Jena u. Leipz. 1796—1797. 2 Thle. 8. — Auszug von J. L. G. Hübner. Hildesh. 1802. 8.

Joh. Heinr. Tieftrunk's philoss. Untersuchungen über das private und öffentliche Recht. Halle, 1797. 8.

Ernst Ferd. Klein's Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft, nebst einer Geschichte derselben. Halle, 1797. 8.

Heinr. Stephani's Grundlinien der Rechtswissenschaft oder des sogenannten Naturrechts. Erlangen, 1797. 8.

Ferd. Chsto. Weise's Grundwissenschaft des Rechts. Tübing. 1797. 8.

Frdr. Bouterwek's Abriß der philos. Rechtslehre. Gött. 1798. 8.

Wilh. Traug. Krug's Aphorismen zur Philosophie des Rechts. B. 1. Jena (Leipz.) 1800. 8. — Als Fortsetzung oder B. 2: Deff. naturrechtliche Abhandlungen oder Beiträge zur natürlichen Rechtswissenschaft. Leipz. 1811. 8. — Deff. Dikäologie oder philos. Rechtslehre. Königsb. 1817. 8. (Auch als Th. 1. des Systems der prakt. Philos.)

Karl Heinr. Gros's Lehrbuch der philos. Rechtswissenschaft oder des Naturrechts. Tübing. 1802. 8.

Laz. Bendavid's Versuch einer Rechtslehre. Berl. 1802. 8.

Jak. Frdr. Fries's philos. Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in Bearbeitung des Naturrechts. Jena, 1803. 8.

Chsti. Weiß's Lehrbuch der Philosophie des Rechts. Leipz. 1804. 8.

Joh. Chsti. Frdr. Meister's Lehrbuch des Naturrechts. Frankf. a. d. O. 1809. 8.

L. v. Dresch, systematische Entwickelung der Grundbegriffe und Grundprinzipien des gesammten Privatrechts, des Staatsrechts und des Völkerrechts. Heidelb. 1810. 8. — Dess. Naturrecht. Tübing. 1822. 8.

Amad. Wendt's Grundzüge der philos. Rechtslehre. Leipz. 1811. 8.

Glo. Ernst Schulze's Leitfaden der Entwickelung der philosophischen Prinzipien des bürgerlichen und peinlichen Rechts. Göttingen, 1813. 8.

Chsto. Adam Eschenmayer's Normalrecht. Tübing. 1819 und 1820. 2 Thle. 8.

Joh. Theod. Frdr. Schnaubert's Lehrbuch der Wissenschaftslehre des Rechts. Jena, 1819. 8.

Geo. Wilh. Frdr. Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin, 1821. 8. (Auch unter dem Titel: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse).

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der philosophischen Rechtslehre. Halle, 1824. 8.

A. Bauer's Lehrbuch des Naturrechts. A. 3. Göttingen, 1825. 8.

* * *

Friedr. Köppen's Rechtslehre nach platonischen Grundsätzen. Leipz. 1819. 8. (Besser als *Joh. Zentgravii* specimen doctrinae juris naturalis secundum disciplinam platonicam. Strasb. 1679. 4.)

Joh. Phil. Achil. Leisler's populares Naturrecht. Frankf. a. M. 1799—1806. 2 Thle. 8. (Als ein solches kann auch Lichtwehr's Lehrgedicht über das Recht der Vernunft, Leipz. 1758. 8., betrachtet werden, wiewohl es die Moral überhaupt betrifft).

Gust. Hugo's Lehrbuch des Naturrechts als einer

Philosophie des positiven Rechts. Berl. 1798. 8. A. 3. 1809.

Troxler's philosophische Rechtslehre der Natur und des Gesetzes, mit besondrer Rücksicht auf die Irrlehren der Liberalität und der Legitimität. Zürich, 1820. 8.

c) Hieher gehören fast alle Schriften der ältern Moralphilosophen, weil sie Rechts- und Tugend- oder Sittenlehre noch nicht unterschieden, besonders wenn sie von den Pflichten im Allgemeinen handeln, wie:

M. T. Ciceronis de officiis ll. III. Unter den unzähligen Ausgaben bemerken wir bloß als eine der besten die von Jak. Frdr. und Konr. Heusinger (Vater und Sohn). Braunschw. 1783. 8. nebst der kleinern Ausg. von dem Zweiten. Ebend. 1784. 8. desgleichen eine noch neuere Ausg. von Karl Frdr. Adam Beier. Leipz. 1820. u. 1821. 2 Bde. 8. — Uebers. mit meistens philoss. Anmerkk. u. Abhandll. von Chsti. Garve. Bresl. 1783. A. 4. 1792. 4 Bde. 8. und mit meistens philologisch-kritt. Anmerkk. von Joh. Jak. Hottinger. Zürch, 1800. 8.

Franc. Hutchesonii philosophiae moralis institutio compendiaria, libris III ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens. Glasgow, 1745. 12. — Dess. system of moral philosophy. Lond. 1755. 2 Bde. 4. Deutsch: Leipz. 1756. 2 Bde. 8.

Adam Ferguson's institutes of moral philosophy. Edinb. 1769. 8. Deutsch mit Anmerkk. von Chsti. Garve. Leipz. 1772. 8.

Franç. Rich. d'Auby, essai sur les principes du droit et de la morale. Paris, 1743. 4.

De Réal, science du gouvernement, ouvrage de morale, de droit et de politique. Paris, 1762—1764. 8 Bde. 4. Deutsch: Frankf. u. Leipz. 1762—1767. 6 Thle. 8.

Rud. Zach. Becker's Vorlesungen über die Pflichten und Rechte des Menschen. Gotha, 1791—1792. 2 Thle. 8.

Imm. Kant's Metaphysik der Sitten in zwei Theilen. Th. 1. Metaphisische Anfangsgründe der Rechtslehre. Th. 2. M. A. der Tugendlehre. Königsberg, 1797. 8. Vom 1. Th. erschien 1798 und vom 2. Th. 1803 eine neue Auflage.

Joh. Heinr. Tieftrunk's Grundriß der Sittenlehre. B. 1. Allg. Grundlegung zur Sittenlehre und die Tugendlehre. B. 2. Wissenschaft der äußern Gesetzgebung oder Rechtslehre der Vernunft. Halle, 1806. 8.

Vergl. auch die beim 109. §. angeführten Schriften.

d) Literarisch = historische Notizen in Bezug auf das Naturrecht finden sich zum Theile schon in den bisher angezeigten Schriften, besonders in denen von Schmauß, Hoffbauer, Maaß, Klein, Meister u. A. Auch kann Geo. Sam. Franke's früher (§. 109. Anm.) angeführte Preisschrift über die Frage: Welche Stufen hat die praktische Philosophie durchlaufen müssen (Altona, 1801. 8.) sowohl auf diesen als auf alle folgenden Theile der prakt. Philos. bezogen werden. Außerdem vergl.:

Joh. Franc. Buddei historia juris naturalis. Halle, 1695. nachher öfter wiederholt und vermehrt, auch mit Anmerkk. von Thom. Johnson in seiner Ausg. von Pufendorf's Schr. de off. hom. et civ. Lond. 1737. 8.

Jac. Frdr. Ludovici delineatio historiae juris divini naturalis et positivi universalis. Ed. auct. Halle, 1714. 8.

Chsti. Thomasii paullo plenior historia juris naturalis. Halle, 1719. 4.

Laur. Reinhardi hist. jurisprudentiae naturalis. Leipz. 1725. 8.

Adam Frdr. Glafey's vollständigere Geschichte des Rechts der Vernunft, nebst einer bibliotheca juris nat. et gentt. Leipz. 1739. verb. u. verm. Frankf. 1746. 2 Thle. 4.

Chsti. Frdr. Geo. Meisteri exercitationes duae exhibentes brevem historiam jurispr. natur. Gött. 1743. 8. — Ders. gab auch Zusätze und Verbesserungen zum vorhergehenden Werke heraus. Gött. 1740—1741. 2 Stcke. 4.

Essai sur l'histoire du droit naturel. Lond. 1757—1758. 2 Thle. 8.

Kurzer Entwurf einer Historie des Natur= und Völkerrechts. Leipz. 1759. 8.

Karl Glo. von Zalheim, Versuch einer Geschichte der natürlichen Rechtsgelahrheit. Wien, 1765. 8.

Geo. Ch. Gebaueri nova jur. natur. historia. Ed. *Eric. Ch. Klevesahl.* Wetzlar, 1774. 8.

* * *

Joh. Groeningii bibliotheca juris gentium europaea s. de juris nat. et gentt. principiis juxta doctrinam Europaeorum. Hamb. 1703. 8.

Car. Otto Rechenberg de autoribus, qui scriptis suis jurisprudent. natur. illustrarunt. Leipz. 1711. 4.

Geo. Andr. Vinholdi notitia scriptorum juris naturae. Leipz. 1723. 8.

(*Joh. Frdr. Guil. de Neumann*) bibliotheca juris imperantium quadripartita s. commentatio de scriptoribus jurium, quibus summi imperantes utuntur, naturalis et gentium, publici universalis et principum privati. Nürnb. 1727. 4.

Chsti. Frdr. Geo. Meisteri bibliotheca juris nat. et gentt. Gött. 1749—1757. 3 Thle. 8.

Erster Abschnitt.

Reine Rechtslehre.

---

§. 487.

Der Rechtsstand.

Wiefern einem sinnlich-vernünftigen Wesen in Bezug auf andre Wesen seiner Art gewisse Rechte zukommen, heißt es ein Rechtsträger (subjectum juris) und der Inbegriff seiner Rechte sein Rechtsgebiet (regio juris) oder sein äußerer Frei-

heitskreis (sphaera libertatis externae), das Verhältniß aber, worin es sich hinsichtlich seines Rechtsgebietes zu andern Wesen seiner Art befindet, sein Rechtsstand (status juridicus), der also nur ein Theil seines Zustandes überhaupt ist.

§. 488.

Doppelter Rechtsstand.

Dieser rechtliche Zustand lässt sich auf zwiefache Weise denken. Entweder steht der Berechtigte allein, so daß er durch sich selbst sein Rechtgebiet zu bestimmen und zu beschützen hat. Oder er ist Glied eines Gemeinwesens, so daß ihm sein Rechtsgebiet zugleich mit dem aller übrigen Glieder durch gemeinsamen Willen bestimmt und durch gemeinsame Kraft beschützt wird. Im ersten Falle heißt sein rechtliches Verhältniß der Naturstand (status naturalis), im zweiten der Bürgerstand (status civilis). *)

*) Der Naturstand ist also kein andrer als der außerbürgerliche, und steht nicht jedem willkürlichen oder jedem gesellschaftlichen oder jedem gebildeten, sondern bloß dem bürgerlichen Zustande gegenüber. Auch ist er keine bloße Dichtung (fictio) zu nennen, da der Begriff von ihm auf einem nothwendigen Gegensatze beruht, nach welchem das Rechtsverhältniß zu denken. Ob die Menschen je im Naturstande gewesen, ist eine rein-geschichtliche, für die Rechtslehre völlig gleichgültige Frage. Recht verstanden aber ist sie unbedenklich zu bejahen. Folglich ist auch aus diesem Grunde der Naturstand nicht bloß erdichtet.

§. 489.

Privates und öffentliches Recht.

Wieferne der Berechtigte als solcher im Naturstande einen sonderlichen, im Bürgerstande aber einen öffentlichen Charakter hat, insoferne heißt auch das Recht in der ersten Beziehung das sonderliche (jus privatum) und in der zweiten das öffentliche (jus publicum). In beiderlei Beziehung aber kann das Recht sowohl an sich (absolute) als unter gewissen allgemeinen Voraussetzungen (hypothetice) erwogen und daher auch selbst in das absolute und hypothetische eingetheilt werden. Das absolute öffenliche Recht aber erhält den besondern Namen des Staatsrechtes (jus civitatis), so wie das hypothetische öffentliche Recht den des Staaten- oder Völkerrechts (jus civitatum s. gentium). *)

*) Vergl. *Chsto. Gfr. Bardili* comment. de origine distinctionis, qua in duas partes, absolutam nempe illam et hypotheticam, jus naturae tribuitur. Stuttg. 1795. 4. Die bei den alten römischen Rechtsgelehrten gewöhnliche und zum Theile noch gebräuchliche Eintheilung des Rechts in *jus naturale* (quod natura omnia animalia docuit), *jus gentium* (quod naturalis ratio apud omnes populos, qui legibus et moribus reguntur, peraeque constituit) und *ius civile* (quod quisque populus ipse sibi jus constituit) ist ganz unlogisch, so wie der Ausdruck jus naturae et gentium pleonastisch. Das allgemeine oder natürliche Gesellschaftsrecht aber braucht nicht als ein besondrer Theil des Naturrechts aufgeführt zu werden, sondern lässt sich mit den übrigen Theilen desselben leicht verknüpfen.

Erstes Hauptstück.

Privates Recht.

---

§. 490.

Literatur.

Außer den §. 486. angeführten allgemeinern Werken sind in Bezug auf diesen Theil des Naturrechts noch folgende besondre Schriften zu bemerken:

Franz von Zeiller, das natürliche Privatrecht. Wien, 1802. 8.

Karl Sal. Zachariä's Anfangsgründe des philosophischen Privatrechts. Nebst einer Einleitung in die philosophische Rechtswissenschaft überhaupt. Leipz. 1804. 8. in Verbindung mit Dess. Anfangsgründen des philos. Kriminalrechts. Ebend. 1805. 8. wiewohl letztere Schrift schon in das öffentliche Recht hinübergreift.

A. Absolutes Privatrecht.

§. 491.

Persönlichkeit.

Jedes vernünftige Wesen vermag die Zwecke seiner Thätigkeit sich selbst zu setzen und mit Freiheit zu verwirklichen und heißt daher eine Person, alles Vernunftlose aber eine Sache oder ein bloßes Ding, weil es jenes nicht vermag und daher schlechtweg als Mittel für die Zwecke der Vernunft betrachtet wird. Die Person ist also ein Selbzweck (ens autoteles), weil sie ein Subjekt der Freiheit, die Sache aber ein Anderzweck (ens

heteroteles), weil sie ein Object der Freiheit ist. Jener kommt daher eine eigenthümliche Würde zu, welche die persönliche heißt, und diese Persönlichkeit beruht lediglich auf der Vernunft und Freiheit desjenigen Wesens, dem sie beigelegt wird (§. 59). *)

*) Wird ein solches Wesen als ein einzeles angeschaut, so heißt es eine natürliche oder physische Person. Wird aber eine Mehrheit solcher Personen um eines gemeinsamen Zweckes willen als zu einem Ganzen verbunden gedacht, so heißt dieses Ganze eine sittliche oder moralische, auch eine mystische, in besondrer Beziehung auf das Recht aber eine rechtliche oder juridische Person. Eine solche ist jede Gesellschaft.

§. 492.

Recht und Pflicht.

Das Können bedeutet eine physische, und das Dürfen eine moralische Möglichkeit des Handelns, wie das Müssen eine physische und das Sollen eine moralische Nothwendigkeit des Handelns bezeichnet. Wenn wir uns nun als Personen im Verhältnisse zu andern Personen denken, so fodern wir von diesen auch die Anerkennung unsrer persönlichen Würde, wie diese die Anerkennung der ihrigen von uns fodern. Wir sind uns also bewusst, daß wir in unsrer Beziehung auf Andre die Zwecke unsrer Thätigkeit setzen und verwirklichen nicht bloß können, sondern auch dürfen; wir betrachten uns als dazu natürlicher Weise (d. h. vermöge der uns von Natur zukommenden persönlichen Würde) befugt, und nennen diese Befugniß unser Recht (jus), die daraus für Andre hervorgehende Verbindlichkeit aber ihre Pflicht (officium). Da wir jedoch diese

Pflicht ihnen vernünftiger Weise nicht ansinnen könnten, wenn wir nicht auch ihre persönliche Würde anerkennen wollten: so sind wir durch dasselbe Bewusstsein genöthigt, ihnen in ihrer Beziehung auf uns dasselbe Recht zuzugestehn und uns dieselbe Pflicht aufzulegen. Rechte und Pflichten entsprechen also einander wechselseitig.

§. 493.

Gesetze in Bezug auf Recht und Pflicht.

Wieferne die praktische Vernunft Gesetze giebt, insoferne fodert sie, daß alle vernünftige und freie Wesen ihre Bestrebungen und Handlungen einer beständigen Regel unterwerfen. Bestimmen diese Gesetze ein Dürfen, so heißen sie erlaubende (leges permissivae — Permissive); bestimmen sie ein Sollen, so heißen sie gebietende (leges imperativae — Gebote, Imperative); bestimmen sie aber beides verneinend, also ein Nichtdürfen oder Nichtsollen, so heißen sie verbietende (leges prohibitivae r) — Verbote, Prohibitive). Ein Rechtsgesetz wird sich daher zunächst als Permissiv im Bewusstsein ankündigen, wie ein Pflichtgesetz als Imperativ (§. 492). Aus beiden können aber auch Prohibitive hervorgehn.

§. 494.

Oberstes Rechtsgesetz.

Wenn der äußere Freiheitsgebrauch vernünftiger Wesen sich nicht widerstreiten soll, so wird derselbe einer gewissen Einschränkung unterliegen, und diese Einschränkung wird daraus entspringen, daß jedes

die persönliche Würde des andern in der Wirksamkeit zur Erreichung seiner Zwecke anzuerkennen hat. Jedes wird also nur insoweit wirksam sein dürfen, als es dadurch seine eigne Persönlichkeit behauptet, ohne in den Kreis einer fremden Persönlichkeit einzugreifen. Das oberste Rechtsgesetz lässt sich daher zuerst in der Formel aussprechen: Du darfst jeden beliebigen Zweck dir setzen und durch deine Kräfte zu erreichen suchen, wenn und wieferne damit die persönliche Würde Andrer bestehen kann, d. h. wenn und wieferne durch die Art deiner Wirksamkeit, allgemein gestattet, die Möglichkeit eines äußerlich einstimmigen Freiheitsgebrauchs aller, in irgend einer Wechselwirkung begriffenen, vernünftigen Wesen nicht aufgehoben wird. Dieser Satz drückt daher die allgemeine Rechtsnorm aus und ist folglich auch als der höchste Grundsatz der Rechtslehre zu betrachten. *)

*) Dieser Grundsatz ist also 1. ein Prinzip der praktischen Vernunft, weshalb eben das Naturrecht ein Vernunftrecht ist — 2. ein moralisches Prinzip im weitern, aber nicht im engern Sinne — 3. ein reines und formales Prinzip, indem es nur die Art und Weise des rechtlichen Handelns überhaupt bestimmt, ohne Rücksicht auf irgend eine empirische Materie des Willens. Ein empirisches und materiales Prinzip, wie diejenigen Rechtslehrer annehmen, welche den obersten Bestimmungsgrund des Rechts in dem Begriffe der menschlichen Vollkommenheit oder Glückseligkeit als eines erfahrungsmäßigen Gegenstandes unsers Willens suchen, hätte keine unbedingte Gültigkeit. Noch verwerflicher ist die Behauptung derer, welche irgend eine äußere Autorität oder gesetzgebende Willkür zum obersten Rechtsprinzip erheben, ebendadurch aber alles Recht in ein positives verwandeln (§. 484). Der Wille Got-

tes aber ist für die Rechtslehre ein transzendentes Prinzip, und lässt sich nur insofern als Urquell des Rechts denken, als er mit der ursprünglich gesetzgebenden Vernunft eins und dasselbe ist (§. 54 und 55).

§. 495.

Die Rechtspflicht.

Das Rechtsgesetz ist ursprünglich ein Permissiv, weil das Recht sich in unsrem Bewusstsein zuerst als ein Dürfen oder als ein Befugtsein zu einer gewissen Handlungsweise ankündigt (§. 492). Weil aber zugleich dem Rechte auf der einen Seite eine Pflicht auf der andern entspricht, und zwar wechselseitig (ebend.), so lässt sich jenes Gesetz auch in der Formel aussprechen: Du sollst deinen äußern Freiheitsgebrauch auf die Bedingung beschränken, daß dabei die persönliche Würde Anderer bestehen könne, oder daß dein Freiheitsgebrauch mit dem aller übrigen vernünftigen Wesen, die mit dir in Wechselwirkung begriffen, äußerlich einstimme. Dieser Imperativ ist daher als das Prinzip der Rechtspflicht zu betrachten, setzt aber ebendeswegen jenen Permissiv (§. 494) als das Prinzip des Rechtes selbst voraus. *)

*) Die Rechtslehre ist sonach auch eine Pflichtenlehre (doctrina de officiis), aber nur in Bezug auf das Recht, handelt also nur von Rechtspflichten, nicht von Tugendpflichten, welche der Tugendlehre zufallen. Was aber die Wissenschaft zum Behuf einer gründlichern Erkenntniß trennt, soll nicht auch im Leben getrennt, sondern vielmehr innigst verbunden sein.

§. 496.

Die Rechtsverletzung oder Beleidigung.

Wer einen Berechtigten an der Ausübung seines Rechtes d. h. an der Vollziehung derjenigen Handlungen, zu welchen jemand kraft des Rechtsgesetzes befugt ist, gewaltsam hindert, setzt der das Recht verwirklichenden Thätigkeit eine dasselbe vernichtende entgegen, verletzt also das Recht. Eine solche Rechtsverletzung heißt auch eine Beleidigung und ist ein Unrecht (injuria), das dem Berechtigten zugefügt wird, eine Antastung seiner persönlichen Würde, ein Eingriff in seinen äußern Freiheitskreis. Indem nun die praktische Vernunft ein Rechtsgesetz aufstellt und dadurch jedem vernünftigen Wesen Rechte zuerkennt, verbietet sie auch jede Verletzung eines fremden Rechtes. Daher lässt sich jenes Gesetz auch kurzweg in der Formel aussprechen: Du darfst oder sollst niemanden beleidigen. Dieser Prohibitiv aber setzt das Recht und die Rechtspflicht schon voraus, folgt also erst aus den vorhergehenden Grundsätzen. *)

*) Der Satz der ältern Rechtslehrer: Neminem laede, ist also wohl richtig, nur nicht oberster Grundsatz des Rechts. Eben so richtig sind die damit verbundnen Sätze: Honeste vive et suum cuique tribue, wiewohl der eine in die Tugendlehre gehört und der andre ein abgeleiteter Rechtssatz ist. Uebrigens erhellet hieraus, daß die Rechtspflichten ihrem ursprünglichen Charakter nach negativ sind. Denn sie vereinigen sich alle in der Verbindlichkeit zu unterlassen, was den Rechten eines Andern widerstreitet.

§. 497.

Der rechtliche Zwang.

Wem die Vernunft ein Recht ertheilt, dem er-

theilt sie auch die Befugniß, jedes der Ausübung eines solchen Rechtes entgegenstehende Hinderniß zu beseitigen, es komme her von Sachen oder von Personen, weil sonst der Berechtigte sein Recht gar nicht geltend machen könnte. Er darf also der widerrechtlichen Thätigkeit, womit ein Andrer den durch das Rechtsgesetz einem Jeden bestimmten Freiheitskreis überschreitet und in einen fremden gewaltsam eingreift, widerstehen, mithin Gewalt mit Gewalt vertreiben, oder den Beleidiger zur Anerkennung des Rechts und der ihm entsprechenden Pflicht physisch nöthigen. Diese Nöthigung heißt rechtlicher Zwang (coactio juridica). Das Rechtsgesetz lässt sich daher in dieser Beziehung auch so ausdrücken: Du darfst den Beleidiger zwingen, d. h. seinen äußern Freiheitsgebrauch dergestalt beschränken, daß dabei deine persönliche Würde bestehen könne, weil und wiefern er sich nicht selbst auf diese Bedingung beschränken will. *)

*) Durch den Zwang verwandelt sich das Sollen in ein Müssen (§. 492). Darum heißt die Rechtspflicht eine Zwangspflicht und das Recht selbst, wiefern es oder dessen thätige Anerkennung erzwingbar ist, ein Zwangsrecht. Die Tugendpflicht aber heißt Gewissenspflicht, weil deren Erfüllung vom guten Willen, also von der Gewissenhaftigkeit des Verpflichteten abhangt. Die Rechtslehre kann daher auch als eine Wissenschaft von dem Erzwingbaren in der Wechselwirkung sinnlich-vernünftiger Wesen erklärt werden, und sie geht der Tugendlehre im Systeme der moralischen Wissenschaften nothwendig voraus, weil man erst wissen muß, was und wieviel sich erzwingen lässt, ehe man bestimmen kann, was und wie viel dem guten Willen zu überlassen.

§. 498.

Das Recht und ein Recht.

Unter dem Rechte überhaupt (jus in genere) ist demnach diejenige Bestimmung unsers äußern Freiheitsgebrauchs zu verstehn, wodurch derselbe der persönlichen Würde Aller angemessen und daher mit sich selbst einstimmig ist, unter einem Rechte insonderheit (jus in specie) aber dieselbe Bestimmung in Bezug auf gegebne Gegenstände und Handlungsfälle. Ein solches Recht kann nur an einer bestimmten (physischen oder moralischen) Person angetroffen werden und heißt in dieser subjektiven Hinsicht auch Befugniß. Gerecht oder rechtlich (justum) ist daher alles, was dem Rechtsgesetze gemäß ist, und ungerecht oder unrechtlich (injustum) alles, was demselben widerstreitet. Folglich ist auch der Zwang nur dann gerecht oder rechtlich, wenn er als Widerstand gegen das Unrecht, oder, was ebensoviel heißt, zur Sicherung des Rechtes ausgeübt wird. *)

*) Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit werden hier bloß als moralische Qualitäten des äußern Freiheitsgebrauchs (im weitern Sinne des Wortes moralisch) betrachtet, nicht als Tugend und Laster, wobei die Gesinnung, welche das Gesetz selbst achtet oder nicht, berücksichtigt werden müßte. Der innerlich Ungerechte kann daher wohl äußerlich gerecht handeln.

§. 499.

Das strenge Recht.

Wieferne das Recht sammt der entsprechenden Pflicht erzwingbar ist (§. 497), heißt es strenges Recht (jus strictum), auch äußeres und voll-

kommnes, um es von dem sogenannten innern und unvollkommnen zu unterscheiden, wo man das Wort Recht in einem höhern Sinne nimmt und das an sich Rechte (rectum) darunter versteht, so daß es sich auf Handlungen bezieht, in Ansehung deren keine Zwangspflicht, sondern eine Gewissenspflicht stattfindet. Dahin gehört also auch das Billigkeitsrecht (jus aequitatis) als ein Recht ohne Zwang, weil das Billige nicht erzwingbar, wenn ihm nicht die positive Gesetzgebung die Geltung des strengen Rechts ertheilt hat. *)

*) Hierauf bezieht sich auch der Ausspruch: Summum jus (interdum) summa injuria (i. e. iniquitas). Man soll daher nicht alles, was man darf (nach strengem Rechte). Der Ausspruch aber: Necessitas non habet legem, bezieht sich auf Fälle, wo die Natur selbst die Einstimmigkeit des äußern Freiheitsgebrauchs unmöglich macht, mithin der Trieb sich als bloße Naturkraft geltend machen darf, ohne daß man es als eine Uebertretung des hier nicht anwendbaren Rechtsgesetzes betrachten oder gar bestrafen könnte. Ein Nothrecht (jus necessitatis), als Zwang ohne Recht gedacht, lässt sich dieß jedoch nicht füglich nennen.

§. 500.

Sachliches und persönliches Recht.

Da sich die Handlungen, zu welchen wir berechtigt sind, zunächst entweder auf Sachen oder auf Personen beziehen können (§. 491): so lassen sich auch die Rechte selbst zuvörderst in sachliche (realia) und persönliche (personalia) eintheilen. Jene heißen auch dingliche, diese nichtdingliche.

§. 501.

Das sachliche Recht.

Wenn und wieferne Jemand eine Sache als Mittel für seine Zwecke brauchen und Andre von demselben Gebrauche ausschließen darf, hat er ein sachliches Recht, welches auch ein Recht in der Sache (jus in re) heißt, weil es gedacht wird als an der Sache selbst gleichsam haftend, und daher auch gegen jeden zufälligen Besitzer derselben geltend gemacht werden darf. Die Sache wird also angesehn als zur Persönlichkeit des Berechtigten gehörig, als eingeschlossen in dessen Freiheitskreis, als ihm eigen (res propria), als das Seine (suum). Das Eigenthum mehrer Personen im Verhältnisse zu einander gedacht, heißt daher auch das Mein und Dein (meum et tuum).

§. 502.

Das persönliche Recht.

Wenn und wieferne Jemand von einer Person gewisse (positive oder negative) Thätigkeiten fodern oder sie zu irgend einem Thun oder Lassen zwingen darf, hat er ein persönliches Recht, welches auch ein Recht zur Sache (jus ad rem) heißt, weil man das Thun und Lassen sammt allem, was daraus erfolgt, als eine mit der Person, in deren Kraft dasselbe gegründet ist, verknüpfte Sache betrachten kann, welche der Berechtigte als Mittel für seine Zwecke braucht. Daher ist es nur gegen die Person geltend zu machen, in, mit und durch welche jene Sache für den Berechtigten ein Gegenstand seines Rechtes ist. Auch ist nicht die Person selbst, sondern nur ein Theil ihrer Wirksamkeit als einge-

schlossen in den Freiheitskreis des Berechtigten oder als ein Theil seines Eigenthums zu betrachten.

§. 503.

Das sachlich-persönliche Recht.

Es lässt sich aber auch durch Verknüpfung jener beiden Rechtsarten ein sachlich-persönliches Recht (jus realiter personale) denken, vermöge dessen die Person selbst, mithin ihre ganze Wirksamkeit, in den Freiheitskreis des Berechtigten eingeschlossen oder dessen Eigenthum wäre. Da indessen das Rechtsgesetz jeder Person einen bestimmten Freiheitskreis zuweist, so müsste vorausgesetzt werden, daß beide Personen, wieferne sie in einem solchen Verhältnisse ständen, einen gemeinschaftlichen Freiheitskreis hätten, damit nicht die eine zur bloßen Sache, mithin rechtlos würde. Wie aber ein solches Verhältniß sich bilden und wie überhaupt sachliche und persönliche Rechte entstehen können, ist erst tiefer unten zu erwägen. *)

*) Hier kam es nur auf die Begriffsbestimmung an. Aus dieser erhellet von selbst, daß der Begriff eines persönlich-sachlichen Rechtes (als der umgekehrte von dem eines sachlich-persönlichen) schimärisch sei. Denn nach ihm müsste eine Sache, gleich als wäre sie Person, betrachtet und behandelt werden, welches vernünftiger Weise nicht möglich.

§. 504.

Ursprüngliche und entstandne Rechte.

Einem vernünftigen Wesen müssen schon ursprünglich (a priori) gewisse Rechte zukommen, weil und wiefern es Person (§. 491). Außerdem wär' es

rechtlos oder bloße Sache. Diese Rechte heißen daher selbst ursprüngliche oder Urrechte (jura originaria). Ihnen stehen diejenigen Rechte entgegen, welche einem solchen Wesen erst vermöge einer Begebenheit in der Zeitreihe, wodurch etwas mit ihm in eine bestimmte Verknüpfung trat, (also a posteriori) zukommen und daher entstandne oder erfahrungsmäßige Rechte (jura adventitia s. empirica) heißen. Jene sind folglich auch als wesentliche, allgemeine, nothwendige, unbedingte, unveränderliche und unvergängliche oder ewige, diese als außerwesentliche, besondre, zufällige, bedingte, veränderliche und vergängliche oder zeitliche Rechte anzusehn.

§. 505.

Erwerblichkeit und Veräußerlichkeit der Rechte.

Ein Recht heißt erwerblich (adquisibile), wiefern es einem Subjekte der Freiheit zufallen kann, sei es nun durch eigne oder fremde Wirksamkeit, und veräußerlich (alienabile), wiefern es durch jene oder diese wieder von ihm getrennt werden kann. Beides lässt sich nur in Ansehung entstandner Rechte denken. Denn da die Urrechte einem vernünftigen Wesen schon als einem solchen oder von Natur zukommen, so braucht es sie nicht zu erwerben, und kann sie auch nicht veräußern, selbst wenn es wollte. Denn dieser Wille würde wenigstens kein andres Subjekt der Freiheit berechtigen, jenes Wesen nun als rechtlos zu behandeln. *)

*) Der Satz: Volenti non fit injuria, ist also auf die Urrechte gar nicht anwendbar. — Diese als die Grundbedingungen aller anderweiten Rechts-Erwerbung und Veräußerung sind ebendarum selbst unerwerblich

und unveräußerlich, folglich gar kein Gegenstand eines Umtausches, vermöge dessen sie von dem einen Berechtigten auf den andern übergehen könnten.

§. 506.

Die Urrechte.

Jedes vernünftige Wesen muß schon als solches befugt sein, sich als Person in der Welt der Erscheinungen zu behaupten oder geltend zu machen. Dieß ist das Urrecht der Persönlichkeit überhaupt. Hieraus folgt:

1. Das Recht der persönlichen Subsistenz oder die Befugniß eines solchen Wesens, sein persönliches Dasein in der Sinnenwelt so lange fortzusetzen, als es die Natur gestattet;

2. das Recht der persönlichen Freiheit oder die Befugniß, seine persönlichen Kräfte innerhalb des eignen Freiheitskreises auf jeden beliebigen Gegenstand anzuwenden, auch diesen Freiheitskreis zu erweitern, soweit es ohne Eingriff in einen fremden geschehen kann; und

3. das Recht der persönlichen Gleichheit oder die Befugniß, sich jedem andern Wesen seiner Art als Person gleichzustellen, wenn es auch in Hinsicht auf natürliche Unterschiede und äußere Verhältnisse demselben noch so ungleich sein sollte. Diese drei Rechte sind also nur verschiedne Betrachtungsarten jenes Einen Urrechts. *)

*) Das Recht auf Sicherheit, welches Manche noch hieher rechnen, ist nichts anders, als die mit jedem strengen Rechte schon an sich verknüpfte Befugniß zu zwingen (§. 497 und 499), weil der Zwang eben das Recht sichern soll. Die Gleichheit aber, von wel-

cher hier die Rede, ist nur die ursprüngliche, formale und juridische, da in empirischer, materialer und physischer Hinsicht die Einzelwesen nothwendig ungleich sind, obwohl jene Gleichheit zuweilen auch eine natürliche (d. h. naturrechtliche oder in der allgemeinen Menschennatur begründete) genannt wird. Vergl.:

Alex. Gli. Baumgarten de aequalitate hominum inaequalium naturali. Frankf. a. d. O. 1744. 4.

J. J. Rousseau sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Amsterd. 1759. 8. Auch im 2. B. seiner Oeuvres. Deutsch nach einer frühern Ausg. Berl. 1756. 8.

Von der physischen, moralischen und bürgerlichen Ungleichheit der Menschen. Eine Abhandlung über Rousseau's Schrift: Sur l'origine etc. A. d. Ital. des Grafen J. R. Carli. Wien, 1793. 8.

Wilh. Lor. Brown's Versuch über die natürliche Gleichheit der Menschen. A. d. Engl. von Weber. Frankf. u. Leipz. 1797. 8. (Preisschrift).

Fr. Nath. Volkmar über ursprüngliche Menschenrechte, Freiheit und Gleichheit. Breslau, 1793. 8.

Eine merkwürdige Predigt über Freiheit und Gleichheit ist: Homélie du citoyen Cardinal *Chiaramonti*, evêque d'Imola, actuellement souverain pontife *Pie* VII, adressée au peuple de son diocèse, dans la république cisalpine, le jour de la naissance de Jésus-Christ l'an 1797. Jmola, de l'imprimerie de la nation, an VI de la liberté. Réimprimé à Come, an VIII, et traduit en français à Paris, 1814. 8. — Auch hat Lavater eine solche Predigt gehalten, die man im 4. B. seiner nachgelassnen Schriften (herausg. von Gesner) findet.

§. 507.

Das ursprüngliche Eigenthumsrecht.

Da ein vernünftiges Wesen in der Sinnenwelt weder leben noch wirken kann, ohne vernunftlose Dinge als Mittel und Werkzeuge für sich und seine Thätigkeit zu brauchen, und da solchen Dingen durch

einen zweckmäßigen Gebrauch von Seiten vernünftiger Wesen kein Unrecht zugefügt werden kann, weil sie keine Rechtsträger sind (§. 487 und 491): so muß jedes vernünftige Wesen schon von Natur (d. h. ohne irgend eine Uebereinkunft oder positive Gesetzgebung) zu jenem Gebrauche befugt sein. Hierin besteht das ursprüngliche Eigenthumsrecht, welches daher bloß ein Recht auf Sachen überhaupt (unbestimmt, welche und wie viele?) und im Urrechte der Persönlichkeit schon enthalten ist. Es ist also auch bloß formal und von dem materialen Eigenthumsrechte, welches empirischen Ursprungs ist und sich auf besondre Gegenstände bezieht, wesentlich verschieden. *)

*) Das ursprüngliche Eigenthumsrecht kann folglich weder als ein Recht Aller auf Alles (jus omnium in omnia) noch als eine uranfängliche Gütergemeinschaft (communio bonorum primaeva) gedacht oder aus einer solchen abgeleitet werden. Denn eine positive Gemeinschaft der Art (im Sinne von Grotius) wäre erdichtet und eine negative (im Sinne von Pufendorf) wäre gar keine Gemeinschaft. Vergl. *Grot.* de jure belli ac pacis, lib. 2. c. 2. §. 2. und *Pufend.* de jure naturae et gentium lib. 4. c. 4. §. 5.

§. 508.

Beschränktheit aller Rechte und Pflichten.

Da die Urrechte als unerwerbliche und unveräußerliche Rechte allen vernünftigen Wesen zukommen, so beschränken sie sich gegenseitig. Es kann daher auch vernünftiger Weise zwischen solchen Wesen kein Verhältniß stattfinden, vermöge dessen dem Einen ein unbeschränktes Recht (lauter Recht ohne Pflicht) und dem Andern eine unbeschränkte

Pflicht (lauter Pflicht ohne Recht) zukäme. Ebendarum kann es auch in Ansehung der Rechtsverletzungen kein unbeschränktes Recht zu zwingen geben, so daß der Beleidigte gegen seinen Beleidiger ein unendliches Recht hätte; sondern es muß sich vielmehr Art und Grad des Zwanges nach der Art und Größe der Beleidigung richten, soweit dieß an sich möglich. *)

*) Dieser Grundsatz gilt auch in Bezug auf die Strafe, wenn und wieferne der Zwang als solche ausgeübt wird. Folglich ist das Strafrecht eben so wenig als irgend ein andres Recht unbeschränkt. Vergl. §. 538 ff.

B. Hypothetisches Privatrecht.

§. 509.

Entstehung der Rechte.

Ein Recht entsteht, wenn etwas mit einem vernünftigen Wesen in eine solche Verbindung tritt, daß es von nun an als (ganz oder theilweise) eingeschlossen in dessen Freiheitskreis zu betrachten ist. Ein entstandnes Recht hangt also von einer gewissen Bedingung ab, wodurch etwas als ein bestimmter Gegenstand des Rechts gegeben worden, ist folglich hypothetisch und material, während das Urrecht als ein unentstandnes oder ewiges absolut und bloß formal ist (§. 504 und 507).

§. 510.

Sinnlicher und rechtlicher Besitz.

Wenn und wiefern etwas als eingeschlossen in den Freiheitskreis eines vernünftigen Wesens betrach=

tet wird, heißt es das Seine oder sein Eigenthum und das darauf bezügliche Recht das Eigenthums- oder Herrenrecht (dominium). Wenn uns etwas so eigen ist, daß wir es selbst beliebig brauchen dürfen, so dürfen wir auch Andre von diesem Gebrauche ausschließen. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit eines solchen Gebrauchs heißt der Besitz (possessio), welcher sinnlich oder physisch ist, wenn er in der wirklichen Inhabung des Rechtsgegenstandes besteht, rechtlich oder intelligibel, wenn er auch ohne Inhabung jemanden beigelegt wird. *)

*) Der sinnliche Besitz ist also ein unmittelbarer, der rechtliche ein mittelbarer, indem mittels des Rechtsbegriffes etwas als Eigenthum einer Person anerkannt wird, wenn sie es auch nicht inne hat. Beide Arten des Besitzes können zwar getrennt vorkommen. Wie aber der sinnliche Besitz der Idee nach auch ein rechtlicher sein muß, wenn das Besessene wirkliches oder wahrhaftes Eigenthum sein soll: so setzt auch der rechtliche Besitz den sinnlichen wenigstens als möglich voraus. Denn was auf keine Weise sinnlich besessen werden kann (wie die in der Natur verbreiteten Elemente, Licht, Feuer, Luft u. s. w., im Ganzen betrachtet), lässt sich auch nicht als rechtlich besessen denken.

§. 511 a.

Angebornes Eigenthum.

Was die Natur mit einem vernünftigen Wesen gleich bei seinem Eintritt in die Sinnenwelt unmittelbar und ausschließlich verknüpft hat, ist sein von Rechts wegen und heißt daher sein angebornes Eigenthum. Denn jenes Wesen erscheint ebendadurch als Person und kann dadurch als Person

subsistiren und wirksam sein. Das Recht in dieser Beziehung heißt auch das natürliche Eigenthumsrecht oder das Recht des natürlichen Besitzes, weil das Angeborne als eine von der Natur selbst empfangene Aussteuer zu betrachten. In derselben Beziehung heißt ein solches Wesen sein eigner Herr oder Eigenthümer (dominus sui ipsius — sui juris), indem es als sich selbst besitzend gedacht wird. *)

*) Die geistigen und körperlichen Kräfte des Menschen sammt den ihnen entsprechenden Organen sind unser angebornes oder natürliches Eigenthum, welches also stets ein inneres, zur Person selbst gehöriges ist. Denn der Körper eines Menschen ist für ihn kein äußeres Ding, sondern nur der Repräsentant seiner Persönlichkeit nach außen hin. Eine Verletzung des Körpers in irgend einem Theile ist also eine unmittelbare Verletzung der Person selbst. Ohne jenes angeborne und innere Eigenthum könnten wir auch nie ein äußeres erwerben. Dennoch ist es als entstanden zu betrachten — denn es entsteht in, mit und durch die Geburt, weshalb es eben angeboren (connatum) heißt — und daher von dem ursprünglichen Eigenthume zu unterscheiden, welches noch keinen Gegenstand hat und nur die rechtliche Möglichkeit bedeutet, irgend etwas zum Eigenthume zu machen (§. 507).

§. 511 b.

Erworbnes Eigenthum.

Was zum angebornen Eigenthume eines vernünftigen Wesens auf irgend eine, kein fremdes Recht verletzende, Weise hinzukommt, ist ein erworbnes Eigenthum desselben. Dieses kann sich beziehen theils auf etwas Inneres, theils auf etwas Aeußeres, und zerfällt daher selbst in das innere und das äußere Eigenthum.

§. 512.

Inneres erworbnes Eigenthum.

Was ein vernünftiges Wesen durch die freie Entwickelung, Ausbildung und Anwendung alles ihm von der Natur unmittelbar Gegebnen in sich selbst erzeugt hat, ist sein inneres wohlerworbenes Eigenthum, es sei körperlich oder geistig. Denn Körper und Geist sind die ganze Person, und diese hat von Natur das Recht, alle körperlichen sowohl als geistigen Anlagen, Fähigkeiten oder Kräfte nach Belieben zu entwickeln, auszubilden und zu gebrauchen (so weit dieses Gebrauchen ohne Eingriff in einen fremden Freiheitskreis geschieht), ebendadurch aber etwas in sich zu erzeugen (Fertigkeiten, Kenntnisse u. d. g.), und dieß Erworbne eben so wie das Angeborne als sein inneres Besitzthum zu betrachten und zu benutzen. Hieher gehört also auch das Recht der freien Verstandes- Geschmacks- und Sittenbildung, welches man mit einem Worte das Recht der Denkfreiheit (jus liberae cogitationis) nennen kann; denn dieses ist nichts anders als die Befugniß eines vernünftigen Wesens, sein geistiges Vermögen überhaupt zu entwickeln, auszubilden und auf jeden beliebigen Gegenstand zu richten, um sich dadurch ein inneres Eigenthum zu erwerben. *)

*) Da das Obige sich eigentlich nur auf die innere Denkfreiheit bezieht, so fragt sich, ob damit auch das Recht der äußern Denkfreiheit d. h. die Befugniß der freien Mittheilung des Innern durch Geberde, Wort, Schrift, Bild, überhaupt durch alle möglichen Aeußerungsmittel verbunden sei? Allerdings, wenn und wieferne dadurch kein fremdes Recht verletzt wird. Denn das Denken selbst wird gehemmt, wenn es sich nicht äußern darf. Die Denkfreiheit schließt

also auch die Sprech- Schreib- und Druck- oder Pressfreiheit in sich. Wie kann aber durch dieses Aeußern des Innern fremdes Recht verletzt werden? — Nicht durch unwahre Aeußerungen an sich. Denn niemand hat ein natürliches Recht auf Wahrheit von Seiten Andrer, weil sich die Wahrheit nicht erzwingen lässt, folglich die Mittheilung derselben durch wahrhafte Erklärungen dem guten Willen überlassen werden muß. Wohl aber durch betrügerische und verleumderische Aeußerungen. Denn jeder hat das Recht zu fodern, daß, wenn man sich gegen oder über ihn äußert, man es nicht zu seinem Schaden thue, es betreffe die Beschädigung das äußere Eigenthum, indem man ihn darum durch falsche Vorspiegelungen betrügt, oder das innere, indem man ihn durch falsche Beschuldigungen um seinen guten Namen bringt. Denn der gute Name, den der Mensch durch ein rechtliches Verhalten erwirbt, gehört mit zum unmittelbaren Eigenthume seiner Person, also zum innern, ob es gleich in äußerer Beziehung gedacht wird. Er ist die natürliche Ehre des Menschen. Daher giebt es allerdings auch ein Recht auf den guten Namen d. h. die Befugniß von Andern zu fodern, daß sie in ihren Aeußerungen über unsre Person die uns als vernünftigen Wesen gebürende Achtung nicht verletzen, soweit wir nicht selbst durch unser Verhalten dazu Anlaß gegeben, nach dem Grundsatze: Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium. Es giebt also außer den thätlichen Beleidigungen auch wörtliche (injuriae verbales, oft auch schlechtweg Injurien genannt) selbst nach dem Naturrechte. Die erweisliche Ausrede der Wahrheit (exceptio veritatis) hebt aber nach ebendemselben die Beleidigung. Ein Recht auf positive Ehre hingegen kann nur das Positivrecht in Bezug auf bestimmte Verhältnisse gewähren. Vergl. Ado. Dietr. Weber über Injurien und Schmähschriften. Schwerin und Wismar, 1793 — 1800. 3 Abthh. 8. A. 2. 1797.

§. 513.

Aeußeres erworbnes Eigenthum.

Dieses besteht in Dingen, welche ein von der Person abgesondertes Dasein haben und doch von derselben besessen oder mit dem anderweiten Eigenthume verknüpft werden können (§. 510). Wieferne der Grund eines solchen, an sich bloß zufälligen, Verhältnisses in der eignen Thätigkeit des Berechtigten, also in der Freiheit liegt, insofern entsteht das Recht durch eine freie Handlung und wird ebendadurch erworben. Diese Rechtserwerbung heißt Besitznahme (occupatio) oder Bemächtigung (redactio in potestatem suam), wenn und wieferne das Aeußere, worauf das Recht sich bezieht, als eine herrenlose Sache (res nullius) gedacht wird, Annahme (assumtio) oder Uebernahme (transsumtio) hingegen, wenn und wieferne jenes Aeußere als eine schon einem Andern gehörige Sache (res propria), mithin als Gegenstand eines fremden Rechtes betrachtet wird. Im ersten Falle ist die Handlung, wodurch das Recht entsteht, einseitig, im andern zweiseitig. Diese aber setzt jene voraus; denn wer nichts in Besitz nehmen könnte, könnte auch nichts annehmen. *)

*) Die zweiseitige Handlung heißt Vertrag, weil zur Uebernahme auch eine Uebergabe gehört, man sich also über beides vertragen muß. Daher gehört die zweite Art der Rechtserwerbung in die Lehre vom Vertrage.

§. 514.

Die Besitznahme.

Da jedes vernünftige Wesen ein Recht auf Sachen überhaupt, niemand aber ein ursprüngliches

Recht auf bestimmte Sachen hat (§. 507): so muß es unter den außer uns befindlichen Dingen auch etwas Herrenloses geben (oder irgend einmal gegeben gaben), durch dessen Ergreifung und Zueignung kein fremdes Recht verletzt wird (oder wurde). Eben darin und allein (in apprehensione et appropriatione ipsa et sola) liegt auch der Grund der Rechtserwerbung (titulus juris adquisiti) bei der Besitznahme; und ebendaraus folgt der Rechtssatz: Eine herrenlose Sache fällt dem ersten Besitznehmer zu (res nullius cedit primo occupanti). Denn das erste Besitznehmen (die Priorität) macht es rechtlich unmöglich, daß ein Andrer dieselbe Sache auf gleiche Weise erwerbe, weil sie nicht mehr herrenlos, mithin die Bedingung weggefallen, unter welcher diese Art der Erwerbung rechtlich möglich war. *)

*) Darum heißt es in dieser Beziehung ganz richtig: Der Frühere ist der rechtlich Stärkere (prior tempore, potior jure). Ob es unter uns jetzt noch herrenlose Sachen gebe, ist eine für die natürliche Rechtslehre ganz gleichgültige Frage. Daß es in einzelen Fällen zweifelhaft sein könne, ob eine Sache herrenlos war und wer sie zuerst in Besitz genommen, hebt den Grundsatz nicht auf, da der Zweifel nur dessen Anwendung betrifft. Daß aber ein vernünftiges Wesen nicht rechtlich in Besitz genommen werden könne, versteht sich von selbst, da es nicht unter den Begriff der herrenlosen Sache fällt (§. 511. a).

§. 515.

Folge der Besitznahme.

Sobald jemand eine bisher herrenlose Sache in Besitz genommen, ist er rechtmäßiger Eigenthümer derselben und als solcher befugt, nicht nur sie selbst

nach Belieben zu gebrauchen — folglich auch zu verbrauchen (consumere), zu versetzen (translocare) und ihr überhaupt jede beliebige Gestalt oder Art des Daseins zu geben (modificare) — sondern auch jeden Andern von deren Besitz und Gebrauch auszuschließen. Sein Recht daran ist also ein sachliches (§. 501). Jeder Andre aber hat die Zwangspflicht, das so entstandne Eigenthum anzuerkennen und unverletzt zu lassen, ohne daß irgend ein Vertrag deshalb abgeschlossen oder als stillschweigend eingegangen vorausgesetzt werde (§. 513). *)

*) Es fällt also hiedurch sowohl die Behauptung, daß es von Rechtswegen gar kein äußeres Eigenthum, wiefern es ein ausschließliches sein soll, gebe, als auch jene, daß dieses Eigenthum entweder auf der Gestaltung einer Sache oder auf einem Vertrage ruhe. Verträge können das Eigenthum nur sichern oder auch in Ansehung der Besitzer umtauschen, setzen aber das rechtliche Dasein desselben schon voraus. Wie viel äußeres Eigenthum jemand rechtlich besitzen könne, ist unbestimmbar; daß er aber nicht alles für sich in Besitz nehmen könne und dürfe, ist von selbst klar.

§. 516.

Zeichen des äußern Eigenthums.

Damit das äußere Eigenthum erkennbar und die dem Rechte des Eigenthümers entsprechende Pflicht aller Andern erfüllbar sei, so muß es gewisse Zeichen desselben geben, indem der bloße Wille eines vernünftigen Wesens, daß ihm irgend eine Sache als ausschließliches Mittel für seine Zwecke dienen solle, für Andre nicht erkennbar sein würde, diesen Willen auch Mehre zugleich haben könnten. Solche Zeichen können theils natürlich, theils willkür-

lich (künstlich, symbolisch) sein, je nachdem sie entweder an und für sich verständlich und gültig sind, oder diese Eigenschaft erst durch Verabredung und Uebereinkunft erhalten haben. *)

*) Die letzten können sehr mannigfaltig sein, setzen aber schon ein positives, auf Vertrag gegründetes, Rechtsverhältniß zwischen denen voraus, für welche sie gelten sollen, und gehören daher nicht ins Naturrecht. Gesetzt aber, daß die ersten zur allgemeinen Anerkennbarkeit des äußern Eigenthums nicht hinreichen sollten, so würde selbst das Naturrecht die Nothwendigkeit anderweiter Zeichen zugestehn müssen.

§. 517.

Natürliche Zeichen des äußern Eigenthums.

Solcher Zeichen kann es nur zwei geben: Sinnlicher Besitz oder Inhabung einer Sache (detentio rei) und zweckmäßige Bearbeitung oder Gestaltung derselben (formatio rei). Da aber jemand auch eine fremde Sache, mit oder ohne Einwilligung des Andern, sinnlich besitzen und zweckmäßig bearbeiten kann: so sind jene beiden Zeichen allerdings unzureichend zur allgemeinen Anerkennbarkeit des äußern Eigenthums. Sie erwecken daher nur eine rechtliche Präsumzion für jemanden als Eigenthümer einer Sache, nach der Rechtsregel: Wer eine Sache sinnlich besitzt oder zweckmäßig bearbeitet, gilt so lange für deren Eigenthümer, bis das Gegentheil erwiesen. *)

*) Daher der Ausspruch: Beati possidentes, und der Unterschied zwischen dem rechtlich wirklichen und dem bloß vermeintlichen Besitzer (possessor vel verus vel putativus) so wie zwischen dem redlichen und dem unredlichen Besitzer (possessor vel bonae vel malae fidei). Die Versicherung aber, daß

man selbst oder ein Andrer der wahre Eigenthümer einer Sache sei, kann nicht als natürliches Zeichen des Eigenthums gelten, da es eben so wenig ein natürliches Recht auf Vertrauen in die Wahrhaftigkeit eines Aussagenden, als auf Wahrheit selbst giebt (§. 512. Anm.). Gelten also dergleichen Versicherungen als Zeichen des Eigenthums, so sind sie, wie Urkunden, als positive Zeichen zu betrachten.

§. 518.

Folgerung.

Aus dem Bisherigen folgt, daß im Naturstande Eigenthum rechtlicher Weise möglich, und zwar nicht bloß angebornes und inneres, sondern auch erworbnes und äußeres, daß aber

1. weder die Menge (quantitas) noch die Beschaffenheit (qualitas) desselben nach einem allgemeinen Gesetze bestimmbar sei, sowohl was den Grund und Boden sammt allem, was darauf oder daran unbeweglich ist (res immobiles), als auch was das bewegliche Eigenthum (res mobiles) betrifft; und daß

2. alles Eigenthum, besonders aber das erworbne und äußere, unsicher bleibe, so lange der Eigenthümer selbst und allein es zu behaupten hat. Soll daher das Eigenthum möglichst gesichert sein und festen Bestand gewinnen, so kann dieß nur in einem anderweiten Rechtsstande, nämlich dem bürgerlichen, stattfinden (§. 488). *)

*) Darum unterscheiden auch manche Rechtslehrer die provisorische Erwerbung eines äußern Eigenthums (im Naturstande) von der peremtorischen (im Staate). S. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. §. 8. 9 und 15.

§. 519.

Alleineigenthum und Gesammteigenthum.

Wird eine physische Person als ausschließlicher Eigenthümer einer Sache gedacht, so findet Alleineigenthum statt, Gesammteigenthum aber, wenn mehre physische Personen als Miteigenthümer (condomini) etwas rechtlich besitzen und in dieser Hinsicht eine moralische Persönlichkeit ausmachen (§. 491). Im ersten Falle heißt das Eigenthumsrecht ein alleiniges (dominium solitarium), im zweiten ein gemeinschaftliches (dominium commune s. condominium). Das vollständige Eigenthumsrecht (dominium plenum) kommt also dann nicht den einzelen Miteigenthümern, sondern nur ihrer Gesammtheit zu, so daß auch bloß der gemeinsame Wille Aller über das ganze Eigenthum verfügen kann, so lange die Gemeinschaft dauert. Es mag übrigens das Gesammteigenthum ein reines oder ein gemischtes (mit einer Art von Alleineigenthum verknüpftes) sein, so können dergleichen Rechtsverhältnisse immer nur durch Vertrag entstehn (§. 513), selbst dann, wenn zwei physische Personen zugleich eine herrenlose Sache in Besitz genommen hätten, weil dann keine Priorität stattfände, vermöge welcher die Sache der Einen allein zufallen müsste (§. 514). *)

*) Das angeborne und innere Eigenthum ist als solches Alleineigenthum, kann aber nach dem Begriffe des sachlich-persönlichen Rechts (§. 503) auch in gewisser Hinsicht Gesammteigenthum werden. Wenn in Ansehung einer äußern Sache dem Einen das Obereigenthum (dominium directum), dem Andern das nutzbare Eigenthum (dominium utile) zukommt, findet auch Gesammteigenthum statt, und zwar gemischtes, wieferne der eigentliche Nießbrauch (usus fructus) der Sache

dem Andern ausschließlich zusteht. Ein neutraler Boden, der zwei Grundstücksbesitzern zur bloßen Gränzscheide dient, also von keinem weiter besonders benutzt wird, ist reines Gesammteigenthum Beider.

§. 520.

Vermehrung des Eigenthums durch Zuwachs.

Jede (sowohl quantitative als qualitative) Vermehrung des Eigenthums ist rechtlich, welche ohne Eingriff in einen fremden Freiheitskreis geschieht. Eine solche Vermehrung kann überhaupt Zuwachs oder Zutritt (accessio) heißen, sie geschehe durch Natur (acc. naturalis) oder durch Freiheit und Kunst (acc. artificialis s. industrialis), oder durch beide gemeinschaftlich, und bestehe im Hinzutreten eines neuen Stoffes (acc. materialis) oder einer neuen Gestalt (acc. formalis s. specificatio), oder beider zugleich. In allen diesen Fällen gehört das Zugewachsene (accessorium) ausschließlich dem Eigenthümer der Hauptsache (principale), wenn und wieferne niemand darthun kann, daß das Zugewachsene ihm in irgend einer Beziehung gehöre oder durch einen Eingriff in seinen Freiheitskreis hervorgebracht worden — nach dem Grundsatze: Das Zugewachsene folgt der Hauptsache (accessorium sequitur principale). *)

*) Das jus alluvionis ist also auch ein jus accessionis, sobald das Eigenthum an dem durch das Wasser anderswo ab- oder angesetzten Erdreiche nicht nachgewiesen werden kann. — Wo Natur und Freiheit beim Zuwachse zusammenwirken, sind die Früchte dieser gemeinschaftlichen Wirksamkeit weder bloß natürliche (fructus mere naturales) noch bloß künstliche (fructus mere artificiales), wiewohl das Wort Zuwachs mehr auf natürliche Wirksamkeit hindeutet. —

Auch bei der sogenannten Spezifikazion kann die Natur entweder allein oder in Verbindung mit der Freiheit wirksam sein. Das Spezifizirte als ein Zugewachsenes gedacht kann daher ebensowohl zu den natürlichen als zu den künstlichen Früchten einer Sache gehören. — Alle Verbesserung oder Vervollkommnung des Eigenthums lässt sich als eine qualitative Vermehrung desselben betrachten. — Wenn aus einem Kinde ein erwachsener Mensch geworden, hat sich durch Zuwachs sein angebornes Eigenthum quantitativ und qualitativ vermehrt. Dieses Mehr ist zwar eigentlich als ein erworbnes Eigenthum zu betrachten; weil sich aber hier das Erworbne von dem Angebornen nicht genau unterscheiden lässt, so fällt beides gewissermaßen zusammen. Vergl. §. 510—512.

§. 521.

Untergang des Rechts.

Ein Recht geht unter oder vergeht, wenn das bisherige Verhältniß, vermöge dessen ein Subjekt der Freiheit in Bezug auf ein Objekt derselben zu gewissen Handlungen befugt war, aufgehoben wird. Diese Aufhebung kann entweder von der Natur oder von der Freiheit (oder auch zum Theile von beiden) herrühren, so daß die Handlungen, zu welchen man vorher befugt war, entweder nicht mehr stattfinden können oder nicht mehr dürfen. Im ersten Falle sind sie nach dem Naturgesetze (physisch), im zweiten nach dem Rechtsgesetze (moralisch) unmöglich geworden.

§. 522.

Untergang der Rechte durch Natur.

Wenn die Natur den Gegenstand eines Rechts (die Rechtsmaterie) zerstört oder der Wirk-

samkeit des Berechtigten entzieht, so ist das Recht insoweit verloren, als sich jene Zerstörung oder Entziehung erstreckt. Wenn aber die Natur den Berechtigten selbst vernichtet, so sind mit ihm auch alle seine Rechte vernichtet. Daher wird das Eigenthum eines vernünftigen Wesens, sobald dieses sich nicht mehr als solches sinnlich darstellt, herrenlos und kann vom Ersten Besten in Besitz genommen werden, wenn es nicht schon früher an einen Andern rechtlicher Weise übergegangen. Denn wie der, welcher noch nicht als vernünftiges Wesen erscheint, keine Rechte in der Sinnenwelt haben kann, so auch der, welcher nicht mehr als solches erscheint, da niemand als Rechtsträger anzusehn, wenn er sich als solchen gar nicht darstellen kann (non [i. e. nondum et non amplius] existentis nulla sunt jura). *)

*) Das Eigenthum eines Verstorbnen wird nicht herrenlos, wenn durch einen sogenannten Erbvertrag schon bei Lebzeiten des Eigenthümers ein Andrer darauf einen Rechtsanspruch erworben hat. Denn wenn Verträge überhaupt rechtsgültig sind — wovon späterhin das Weitere — so muß es auch ein solcher sein, in welchem jemanden ein Recht an einer Sache unter der Bedingung übertragen worden, daß er erst zu einer gewissen Zeit davon Gebrauch mache. Darum haben auch die Gläubiger eines Verstorbnen auf dessen Hinterlassenschaft einen rechtlichen Anspruch, weil ihr Verhältniß zum vorigen Eigenthümer auf einem früher geschlossnen Vertrage beruht. Auf ein sogenanntes Testament aber läßt sich dieß nicht anwenden, weil es kein Vertrag, sondern eine einseitige (mit keiner Annahme verbundne) Willenserklärung ist, die erst nach dem Tode des Erblassers in Kraft treten soll. Diese Kraft können ihr daher nur positive Rechtsgesetze ertheilen. Nach natürlichen Rechtsgesetzen aber findet weder testamentarische noch Intestaterbfolge (welche letztere auch schlechtweg die gesetzliche

heißt) statt. Denn auf die Fortdauer des Menschen als eines übersinnlichen Wesens nach dem Tode kann das Naturrecht keine Rücksicht nehmen, und die nächsten Verwandten könnten nur als erste Besitznehmer an die Stelle des verstorbnen Eigenthümers treten, wenn sie nicht schon als wirkliche Familienglieder Miteigenthümer desselben gewesen wären. Mit dem Tode eines Menschen erlischt also dessen Recht gänzlich. Wenn aber jemand als wirklich todt anzusehn, ist eine Frage, die nicht hieher gehört.

§. 523.

Untergang der Rechte durch Freiheit.

Wenn ein Recht durch Freiheit untergeht, so wird vorausgesetzt, daß es von dem Berechtigten freiwillig aufgegeben oder veräußert worden. Diese Rechtsveräußerung heißt **Verlassung** (derelictio), wenn und wieferne der Berechtigte sein Recht schlechthin aufgiebt, **Ueberlassung** (cessio) oder **Uebertragung** (translatio) hingegen, wenn und wiefern er es an einen Andern abtritt, der es annimmt, so daß es in diesem nun fortdauert, mithin das Recht nicht völlig (absolut) untergeht, sondern nur in Bezug auf den bisherigen Rechtsträger (relativ). Im ersten Falle ist die Handlung, wodurch das Recht aufhört, **einseitig**, im andern **zweiseitig**. Diese aber setzt jene voraus; denn wer nicht verlassen könnte, könnte auch nicht überlassen. *)

*) Die beiden hier bemerkten **Veräußerungsarten** der Rechte (modi jurium abalienandorum) entsprechen also den beiden obigen **Erwerbungsarten** (modi jurium adquirendorum). Vergl. §. 513. nebst der Anmerkung dazu.

§. 524.

Die Verlassung.

Die Verlassung überhaupt ist nichts anders als unbedingte Verzichtung auf irgend ein veräußerliches Recht, und kann daher bei persönlichen Rechten sowohl als bei sachlichen stattfinden. Denn niemand wird verletzt, wenn jemand freiwillig seinen Freiheitskreis dadurch verengert, daß er irgend eins seiner veräußerlichen Rechte schlechthin aufgiebt. War das Recht persönlich (§. 502), so wird die Person, auf die es sich zunächst bezog, von ihrer Rechtspflicht in dieser Beziehung frei. War es sachlich (§. 501), so wird die Sache, auf die es sich bezog, herrenlos — woferne sie nicht etwa Gesammteigenthum war (§. 519) — und kann dann von jedem (selbst vom vorigen Eigenthümer, wenn ihm niemand zuvorgekommen) wieder in Besitz genommen werden (§. 514).

*) Daher die Regel: Res derelicta cedit primo occupanti, die aber keine Anwendung findet, wenn die verlassene Sache Gesammteigenthum, weil in diesem Falle der Antheil des Verlassers den übrigen Miteigenthümern zufällt. Auch läßt sich diese Regel nicht auf Personen beziehn, die mit andern in sachlich-persönlichen Rechtsverhältnissen (§. 503) standen und von denselben verlassen worden. — Der natürliche Tod eines Menschen kann nicht als Verlassung angesehn werden, wohl aber der freiwillige oder die Selbtödtung (suicidium, *αυτοχειρια*), wodurch auch das angeborne Eigenthum verloren geht, indem man sich selbst (die Seele den Leib) verlässt. Dem Rechtsgesetze nach kann diese Handlung nur insoweit für erlaubt gehalten werden, als dadurch keine Rechtspflicht gegen Andre verletzt wird. Dem Tugendgesetze aber widerstreitet sie auf jeden Fall, wie sich tiefer unten zeigen wird. Vergl. §. 673.

§. 525.

Die Verjährung.

Durch die bloße Langwierigkeit der Nichtausübung eines Rechtes oder des Nichtbesitzes und Nichtgebrauches einer Sache einerseit, wie der Unterlassung einer Rechtspflicht oder des Besitzes und Gebrauches einer Sache anderseit, kann das Recht selbst weder verloren noch erworben werden, da hierauf die Begriffe der Verlassung oder Ueberlassung einerseit, wie der Besitznahme oder Uebernahme anderseit, nicht anwendbar sind (§. 513 und 523). Nach natürlichen Rechtsgesetzen findet also weder erlöschende noch erwerbende Verjährung (praescriptio exstinctiva, adquisitiva) statt. Da aber die Rechtsverhältnisse zwischen Personen, die in näherer Verbindung stehn, sehr unsicher werden müssten, wenn jene Langwierigkeit gar keine rechtliche Folge hätte: so muß die Vernunft selbst es billigen, daß durch positive Rechtsgesetze ein Zeitraum bestimmt werde, nach dessen Verlauf gewisse Rechte als verjährt anzusehen. *)

*) Die Verjährung ist also, gleich der testamentarischen und gesetzlichen Erbfolge (§. 522. Anm.), ein positives Rechtsinstitut, das aber doch in der Vernunft selbst eine natürliche Grundlage hat, wieferne dieselbe für jedes Rechtsverhältniß eine feste Bestimmung fodert, und daher eine anderweite gesetzgebende Behörde autorisirt, solche Bestimmungen zu treffen. Es versteht sich aber von selbst, daß, da nur erwerbliche und veräußerliche Rechte durch jene Langwierigkeit unsicher werden können, die positive Gesetzgebung auch nur solche Rechte verjähren lassen, und selbst in Ansehung dieser keine zu kurzen Verjährungsfristen setzen darf. Unerwerbliche und unveräußerliche Rechte (§. 505) sind also auch unverjährbar (impraescriptibilia). Selbst die so-

genannte unvordenkliche Verjährung (praescriptio immemorialis) kann hier nicht stattfinden.

§. 526.

Verwandlung des innern Eigenthums in äußeres.

Das innere Eigenthum (§. 512) läſſt sich auch in äußeres verwandeln, indem man es an Zeichen knüpft, welche äußerlich wahrnehmbar sind. Dadurch wird jenes Eigenthum auch mittheilbar für Andre. Wenn nun jemand sein inneres Eigenthum auf diese Art in ein äußeres verwandelt und unter einer bestimmten Form zu einem bestimmten Gebrauche (z. B. als Buch zum Lesen) entweder selbst oder durch einen Andern als seinen Stellvertreter öffentlich mitgetheilt hat: so ist diese Mittheilung nicht als Verlassung (§. 524) anzusehn, wodurch jedermann die Befugniß erlangte, sich jenes Eigenthums zu bemächtigen und es unter derselben Form zu demselben Gebrauche von neuem öffentlich mitzutheilen. Denn die erste Mittheilung war nur eine bedingte Veräußerung, wodurch das Eigenthumsrecht des Urhebers oder seines Stellvertreters nicht aufgehoben wird. *)

*) Die Veräußerung eines einzelen Exemplars einer durch den Druck vervielfältigten und so in den Handelsverkehr gebrachten Schrift oder Zeichnung ist offenbar keine Veräußerung der Schrift oder Zeichnung selbst, um sie durch Andre noch einmal vervielfältigen und in den Handelsverkehr bringen zu lassen. Dieser Gebrauch ist eine willkürliche Anmaßung fremdes Eigenthums, Verletzung desjenigen Eigenthumsrechtes, welches zuerst dem Urheber einer Schrift oder Zeichnung und dann dessen Stellvertreter (dem Verleger, wenn jener eines solchen sich bediente) zukam, also ein widerrechtlicher Misbrauch, der in keinem rechtlichen Gemeinwesen zu dulden. Der Nachdruck ist

folglich nicht bloß aus Billigkeit, sondern von Rechtswegen zu verbieten. Doch lässt sich dieses Rechtsverhältniß nicht vollständig beurtheilen, ohne die folgende Lehre von Verträgen zu Hülfe zu nehmen, da zwischen Verfassern und Verlegern, Verkäufern und Käufern von Geisteswerken allemal vertragsmäßige Verhältnisse stattfinden. — Ausführlich hat sich der Verf. über diesen Gegenstand in folgenden zwei Schriften erklärt: Schriftstellerei, Buchhandel und Nachdruck, rechtlich, sittlich und klüglich betrachtet. Leipzig, 1823. 8. und: Kritische Bemerkungen über Schriftstellerei, Buchhandel und Nachdruck. Leipzig, 1823. 8. Hier sind auch andre Schriften darüber angezeigt und beurtheilt.

§. 527.

Der Vertrag.

Eine Verhandlung, vermöge der verschiedne Berechtigte durch Einstimmung ihres Willens Rechte umtauschen (übertragen und annehmen), heißt ein **Vertrag** (contractus, pactum, *συνθημα, συναλλαγμα*). Er ist also eine zwei- oder auch mehrseitige Handlung, die als Eine erscheint und deren natürliche Folge eine mehr oder minder bedeutende Veränderung des zwischen den Handelnden bisher bestandnen Rechtsverhältnisses ist (§. 513 und 523). Sonach gehören zur Schließung eines Vertrags wenigstens zwei (physische oder moralische) Personen, welche **Vertragende** (contrahentes, paciscentes) heißen. Daß die von Verträgen als Bedingungen ihrer Gültigkeit abhängigen Rechte, nebst den ihnen entsprechenden Pflichten, hypothetischer Natur sind, versteht sich von selbst. Sie heißen daher auch insonderheit **Vertrags-Rechte und Pflichten** (jura et officia contracta, pactitia, synthematica, synallagmatica). *)

*) Bloße Einstimmung der Gedanken oder des Willens (consensus) und Uebereinkunft (conventio) ist noch kein Vertrag, weil man über Dinge einstimmen und übereinkommen kann, ohne daß das Rechtsverhältniß sich verändert. Doch nennt man die Verträge auch oft Konvenzionen, desgleichen Transakzionen und Traktate. Auch ist nicht jeder Vertrag ein angenommenes Versprechen, und nicht jedes angenommene Versprechen ein wirklicher Vertrag, wie sich aus dem Folgenden selbst ergeben wird.

§. 528.

Hauptarten der Verträge.

Die Verträge sind entweder Real- oder Verbalkontrakte (pacta re vel verbo inita) je nachdem sie durch eine wirkliche Leistung oder durch ein bloßes Versprechen abgeschlossen werden. Eine Leistung (praestatio) ist nämlich eine Handlung, wodurch jemand etwas für die Zwecke eines Andern wirklich macht oder machen lässt, ein Versprechen (promissio) aber eine Erklärung, daß man etwas leisten wolle und werde. Im letzten Falle heißt der, welcher verspricht, der Angelober (promittens), und der, welcher sich versprechen lässt, der Erheischer (promissarius) oder Annehmer (acceptans), wiewohl bei jedem Vertrage eine Annahme (acceptatio) stattfinden muß. Steht der wirklichen oder versprochenen Leistung eine andre gegenüber (Gegenleistung, Gegenversprechen), so heißt der Vertrag ein vergeltlicher oder wechselseitiger, wo nicht, ein unvergeltlicher oder einseitiger. Und wird die Einwilligung ausdrücklich erklärt, so heißt der Vertrag ein ausdrücklicher, wo nicht ein stillschweigender. *)

*) Die Leistung kann im Geben (dare) oder im Thun

(facere) oder auch im Leiden, Verstatten oder Geschehenlassen (pati) bestehn. Daher die Formeln der sogenannten unbenannten Verträge: Do ut des, facio ut facias etc. Die benannten Verträge, wie sie in der Erfahrung vorkommen (Schenk- Kauf- Tausch- Leih- Mieths- Bevollmächtigungs- Handels- Ehe- Friedens-Verträge u. s. w.) sind unendlich mannigfaltig und lassen sich nicht vollständig aufzählen. Auch kann man bedingte und unbedingte Verträge unterscheiden, wiewohl im Grunde jeder Vertrag eine durch gegenseitige Einwilligung bedingte Verhandlung ist, wenn auch sonst keine besondern Bedingungen hinzugefügt sind. Geschieht dieß in einem anderweiten Vertrage zur nähern Bestimmung eines bereits abgeschlossnen, so heißt dieser der Hauptvertrag (pactum principale), jener der Nebenvertrag (pactum accessorium). Beide machen aber im Grunde nur Einen aus.

§. 529.

Rechtsgültigkeit der Verträge.

Da bei einem Realkontrakte, sobald die Leistung geschehen, etwas aus dem Freiheitskreise des Einen in den des Andern mit gegenseitiger Einwilligung übergegangen, mithin das Rechtsverhältniß schon verändert ist: so könnte das vorige Rechtsverhältniß nicht ohne gegenseitige Einwilligung oder einen neuen Vertrag hergestellt werden. Die Rechtsgültigkeit eines solchen Vertrags versteht sich also von selbst. Sie kommt aber auch einem Verbalkontrakte zu, sobald er nur sonst auf eine vernunftmäßige Weise abgeschlossen, wenn auch noch nicht vollzogen ist. Denn nachdem das Versprechen angenommen, ist der zwiefache Wille des Erheischers und des Versprechers zu Einem geworden, der so lange als Gesetz für Beide gelten muß, bis das Versprochne geleistet oder der Vertrag durch neue

Einigung des Willens wieder aufgehoben ist. Die Freiheitskreise der Vertragenden sind daher in Bezug auf das Versprochne als gemeinsam anzusehn, und der Einzelwille des Versprechers kann diese Gemeinschaftlichkeit nicht aufheben, ohne den Freiheitskreis des Erheischers zu verletzen und dadurch die vom Rechtsgesetze gefoderte Einstimmigkeit des äußern Freiheitsgebrauchs vernünftiger Wesen unmöglich zu machen, mithin Unrecht zu thun (§. 494). *)

*) Die Gültigkeit der Verträge ist also nicht bloß sittlich (moralisch oder ethisch im engern Sinne) sondern rechtlich (juridisch) d. h. es entsteht daraus eine Zwangsverbindlichkeit, und dieß nicht bloß nach dem positiven, sondern auch nach dem Naturrechte, wiewohl jenes die Verbindlichkeit noch verstärken, oder auch von gewissen Bedingungen (Förmlichkeiten u. d. g.) abhängig machen kann. Darauf beruht auch das Recht auf Schadenersatz, wenn der Versprecher nicht leistet, ungeachtet der Erheischer im Vertrauen auf dessen Wort so gehandelt hat, daß ihm aus der Nichtleistung Schaden erwächst. War das Versprechen selbst nur bedingt, so gilt es auch nur dann und soferne, wann und wieferne die Bedingung eintritt. Daß ein zweiter Vertrag den ersten abändern oder ganz aufheben kann, wenn keine dritte Person dadurch Rechte erhalten hat, oder wenn diese gleichfalls einwilligt, versteht sich von selbst. Der zweite Vertrag ist dann in Bezug auf den ersten entweder ein Ergänzungs- oder ein Vernichtungsvertrag (pactum vel suppletorium vel annullatorium). Vergl. über diesen nicht bloß für das Privatrecht, sondern auch für das Staats- und Völkerrecht höchst wichtigen Gegenstand:

H. G. Nissen über die natürliche Verbindlichkeit der Verträge. Hamb. 1782. 8.

Euphranor über den Grund der Verbindlichkeit der Verträge. Im deutschen Magazin. B. 10. S. 654 ff.

Weber's Untersuchung der Frage: Ob die Verträge

und Kontrakte nach dem Natur- und Vernunftrechte ein Zwangsrecht und eine vollkommne Verbindlichkeit wirken? In Siebenkees's neuem jurist. Magazin. B. 1. S. 59 ff.

Ueber die Rechtsgültigkeit der Verträge. In Grolmann's Mag. für die Philos. des Rechts und der Gesetzgebung. H. 1. S. 55 ff.

Der Vertrag in naturrechtlicher Beziehung. Nebst einem Anhange über den Bürgervertrag. Ein philosophisch-juridischer Versuch von Wilh. Etthe. Schirlitz. Leipz. 1825. 8.

§. 530.

Wesentliche Merkmale eines rechtsgültigen Vertrags.

Wenn eine auf das Rechtsverhältniß zweier oder mehrer Personen sich beziehende Verhandlung das Gepräge und die Wirkung eines rechtsgültigen Vertrages haben soll, so gehören dazu folgende zwei wesentliche Merkmale oder Bedingnisse (requisita pacti essentialia): Willenseinigung von Seiten der Vertragenden, und physisch-praktische Möglichkeit der Vollziehung des Vertrags. Eine Verhandlung dieser Art heißt daher ein wahrer oder wirklicher Vertrag (pactum verum s. genuinum), jede andre, ihr nur äußerlich ähnliche, ein Scheinvertrag (pactum spurium), der also von Rechtswegen ungültig (ipso jure nullum).

§. 531.

Fortsetzung.

Soll zuvörderst eine wahrhafte Willenseinigung vorhanden sein, so müssen

1. die Vertragenden ihrer Vernunft und also

auch ihres **Willens** so mächtig sein, daß ihr Wille als ein vernünftiger und freier sich einigen kann; a)

2. darf bei Abschließung des Vertrags kein **wesentlicher und unvermeidlicher Irrthum**, mit oder ohne **Betrug**, stattgefunden haben; b)

3. muß die Einwilligung, wenn sie nicht **ausdrücklich erklärt** worden, aus andern Umständen **mit Sicherheit erschließbar** sein, nie aber beliebig vorausgesetzt werden; c)

4. darf das Versprechen weder **unbestimmt**, noch **durch widerrechtlichen Zwang erpresst** sein. d)

a) **Kinder** und **Blöd-** oder **Wahnsinnige** können daher keinen rechtsgültigen Vertrag schließen und heißen deshalb auch **Unmündige**. Bei **Trunkenheit** und **Leidenschaft** kommt es auf den Grad an, der sich aber nicht im Allgemeinen bestimmen lässt.

b) **Wesentlich** heißt der Irrthum, wenn er den Gegenstand des Vertrags im Ganzen, **unwesentlich**, wenn er ihn nur in einzelen, ohnehin leicht veränderlichen, Nebenbestimmungen betrifft. Hier lässt sich Willenseinigung annehmen, dort aber nicht.

c) Eine **beliebig vorausgesetzte Einwilligung** (consensus absque ratione sufficiente praesumtus) ist nur **erdichtet** (fictus), nicht **stillschweigend** (tacitus). Das Stillschweigen kann aber sowohl im Nichtwidersprechen als im Nichtwiderstehen bestehn, und hat nur dann einen positiven (wirklich zulassenden) Charakter, wenn der Andre es brechen konnte und sollte, wofern er nicht wollte als einwilligend angesehen sein. Hienach erklärt sich von selbst der **Grundsatz**: Qui tacet, consentit. Die **Geschäftsführung ohne Auftrag** (negotiorum gestio absque mandato) ist daher kein Vertrag, auch nicht vel quasi. Ein sog. **Quasicontract** wäre ja doch nur ein **Scheinvertrag** (§. 530).

d) Ein unbestimmtes Versprechen verspricht eigentlich nichts und kann daher keine wahre Willenseinigung hervorbringen. Noch weniger ein widerrechtlicher Zwang. Ist aber der Zwang rechtlich, wie der zum Schadenersatze nach geschehener Rechtsverletzung, so kann das Versprechen einer bestimmten Art der Entschädigung gar wohl rechtsverbindlich sein (§. 497).

§. 532.

Fortsetzung.

Soll ferner die Vollziehung des Vertrags physisch-praktisch möglich sein, so muß

1. die Handlung, zu der man vertragsmäßig verpflichtet sein soll, durch natürliche Kräfte nach natürlichen Gesetzen geschehen können; a)

2. darf dieselbe Handlung nicht von der Vernunft schlechthin verboten sein; b)

3. müssen die Rechte, worüber verhandelt worden, zu den erwerblichen und veräußerlichen gehören; c)

4. kann über die Rechte eines Dritten nur mit ausdrücklich erklärter oder vernünftiger Weise vorausgesetzter Einwilligung desselben verhandelt werden. d)

a) Das Physisch-Unmögliche kann die Vernunft nicht unter den Begriff einer Rechtspflicht stellen, nach dem Grundsatze: Ad impossibilia nemo obligatur (§. 58. Anm.). Die Unmöglichkeit muß aber erweislich sein, und soweit das Versprochne möglich, muß es auch geleistet werden.

b) Dasselbe gilt vom Praktisch- oder Moralisch-Unmöglichen. Die Vernunft würde sich widersprechen, wenn sie in rechtlicher Hinsicht geböte, was sie in sittlicher Hinsicht verbieten müsste. Daher kann man auch sa-

gen: Ad turpia nemo obligatur, woraus von selbst der anderweite Satz folgt: Pactum turpe est ipso jure nullum.

c) Wenn es unerwerbliche und unveräußerliche Rechte giebt, so kann vernünftiger Weise kein Umtausch derselben stattfinden. Hienach ist also auch der Grundsatz: Volenti non fit injuria, in Bezug auf Verträge zu beschränken (§. 505. nebst der Anm.).

d) Die Rechte eines Dritten sind ohne dessen Einwilligung für Andre immer unerwerblich und unveräußerlich. Durch Beauftragung und Bevollmächtigung (vi mandati) können sie aber auch für Andre erwerblich und veräußerlich werden. Wird darüber ohne Auftrag oder Vollmacht verhandelt, so kann es naturrechtlicher Weise nur mit Vorbehalt der Genehmigung (sub spe rati) geschehen, wenn nicht anderweite Rechtsverhältnisse jemanden dazu autorisiren. Ueberhaupt kann das positive Recht auch nach Grundsätzen der Billigkeit Bestimmungen über die Gültigkeit der Verträge treffen, worauf aber hier keine Rücksicht zu nehmen.

§. 533.

Durch Vertrag entstandne Rechte.

Die Rechte, welche durch Vertrag entstehen, können sein

1. sachliche (§. 501), indem dadurch eine eigenthümliche Sache aus dem Freiheitskreise des Einen in den des Andern übergeht. So lange jedoch die Sache noch nicht wirklich übergegangen, ist durch den Vertrag nur die rechtliche Foderung begründet, daß der bisherige Eigenthümer die Sache zur bestimmten Zeit übergebe und bis dahin unbeschädigt erhalte; weshalb er auch nach strengem Rechte allen, selbst zufälligen, Schaden an derselben zu tragen hat (casum sentit dominus).

2. persönliche (§. 502), indem dadurch der Eine die Befugniß erhält, von dem Andern irgend eine Leistung zu fodern (§. 528. Anm.). Dieß ist sonach ein positiver Rechtsanspruch, vermöge dessen man auch durch eine negative Handlung d. h. durch Unterlassung beleidigt werden kann.

3. sachlich-persönliche (§. 503), indem dadurch der Eine seinen Freiheitskreis mit dem des Andern zu einem gemeinschaftlichen Rechtsgebiete verbindet. Doch kann eine solche Verbindung auch ohne Vertrag durch die Natur entstehen. *)

*) Es ist dann das Rechtsverhältniß solcher Personen so anzusehn und zu beurtheilen, als wenn die Natur selbst einen Vertrag unter ihnen gestiftet hätte. So die Verbindung zwischen Eltern und Kindern, wovon im angewandten Naturrechte das Weitere.

§. 534.

Verletzung der Rechte.

Ein Recht wird verletzt und also der Berechtigte beleidigt, wenn ihn jemand durch eine freie Handlung an der Ausübung irgend eines Rechts auf eine widerrechtliche Art hindert (§. 496), es mag daraus für ihn ein wirklicher Nachtheil (positiver Schade — damnum datum s. emergens) oder bloßer Verlust eines Vortheils (negativer Schade — lucrum interceptum s. cessans) erwachsen. Der Beleidigte kommt dann in den Fall, wo sein Recht als Befugniß zu zwingen erscheint (§. 497), und der Beleidiger setzt sich in die Lage, wo seine Pflicht, fremdes Recht unangetastet zu lassen, die Gestalt einer Verbindlichkeit annimmt, sich jenem Zwange zu unterwerfen und dadurch sein Unrecht gleichsam abzubüßen oder,

so weit möglich, wieder gut zu machen (obligatio ex delicto oriunda). *)

*) Durch die Beleidigung wird also kein Recht veräußert und erworben; es entsteht dadurch kein neues Recht und keine neue Rechtspflicht. Denn die Befugniß zu zwingen ist schon ursprünglich mit jedem Rechte verknüpft, und die Beleidigung giebt nur den Fall der Ausübung des Zwanges. Folglich kann man auch nicht den Rechtsumtausch in den willkürlichen (*συναλλαγμα ἑκουσιον*) bei Verträgen, und den unwillkürlichen (*συναλλαγμα ακουσιον*) bei Beleidigungen, eintheilen. — Vergehen (delictum) heißt jede Beleidigung, wieferne man sich dadurch am fremden Rechte vergeht oder vergreift, Verbrechen (crimen) aber eine solche, wodurch man die in einer Rechtsgesellschaft bezweckte öffentliche Sicherheit gefährdet, mithin die rechtliche Ordnung der Dinge seinerseit durchbricht oder verkehrt.

§. 535.

Schutz= Sicherungs= und Vertheidigungsrecht.

Die Befugniß des Beleidigten, seinen Beleidiger zu zwingen, kann auch als ein Schutz= Sicherungs= oder Vertheidigungsrecht (jus tutelae, securitatis, defensionis) betrachtet werden, da der Zwang keinen andern vernunftmäßigen Zweck haben kann, als daß man sich durch eine der widerrechtlichen Gewalt entgegengesetzte Gewalt gegen Beleidigungen möglichst schütze, sichere oder vertheidige. Weil aber der Zwang selbst wieder nach Maßgabe der Beleidigungen auf sehr verschiedne Weise ausgeübt werden kann, so kann auch jenes Recht verschiedne Gestalten annehmen und in Bezug auf diese Zwangsformen mancherlei anderweite Namen erhalten.

§. 536.

Das Zuvorkommungsrecht.

Wird jemand mit einer Rechtsverletzung thätlich bedroht, so muß der Zwang als ein Widerstand erscheinen, wodurch der Gegner von der beabsichteten Rechtsverletzung abgehalten werden soll. Der in seinem Freiheitskreise Angegriffene kommt dadurch dem Angreifer zuvor; die Befugniß zu dieser Art des Zwanges heißt daher das Zuvorkommungsrecht (jus praeventionis s. anticipationis). Dieses Recht geht soweit als der abzuwehrende Angriff. Ist also dieser entweder unmittelbar auf das Leben gerichtet oder nimmt er diese Richtung während des Widerstandes bei einer andern Rechtsverletzung an: so ist auch der Angegriffene befugt, sein Leben selbst durch Tödtung des Angreifers zu schützen. Denn wenn eine solche Vertheidigung gegen mörderischen Angriff nicht erlaubt sein, sondern die Vollziehung der beabsichteten Rechtsverletzung erst abgewartet werden sollte: so wär' es eben so gut, als hätte man gar kein Recht, weil hier das Recht der persönlichen Subsistenz selbst bedroht ist, von welchem alle übrigen Rechte einer Person abhangen, nach dem Grundsatze: Non existentis nulla sunt jura (§. 506 und 522). *)

*) Da ein mörderischer Angriff auf irgend eine Person eine thätliche Erklärung ist, daß der Angreifer, um seine besondern Zwecke zu erreichen, überhaupt keine fremde Persönlichkeit achte: so ist dadurch mittelbar auch das Leben jeder andern Person bedroht. Daher ist jedermann befugt, dem Angegriffenen beizustehn und mit ihm gemeinschaftlich dem Angreifer zu widerstehn. Dieses Recht des Beistandes ist also nichts anders als ein Recht der Mitvertheidigung oder ein Recht der gemeinschaftlichen Zuvorkommung

Das Recht der Verfolgung eines Mörders aber, der seinen Angriff schon vollzogen, ist eine nothwendige Folge davon, weil eben jede Persönlichkeit durch einen solchen Angriff bedroht ist. Nach dem Naturrechte ist daher zur Tödtung eines Mörders jedermann befugt, worauf sich auch die Sitte der sogenannten Blutrache bei rohen Völkern gründet. Das Positivrecht aber beschränkt diese Befugniß auf bloße Ergreifung und Ueberlieferung des Mörders an den gesetzlichen Richter, so wie es überhaupt aus Gründen der Billigkeit und Klugheit fodert, daß man das Zuvorkommungsrecht überall mit möglichster Schonung übe (jus inculpatae tutelae cum moderamine exercendum).

§. 537.

Das Herstellungsrecht.

Ist jemand an seinem Rechte schon verletzt, so kann der Zwang nur dergestalt ausgeübt werden, daß man sich in seinem Verhältnisse zum Beleidiger in den vorigen Stand setzt oder das durch die Beleidigung verletzte Rechtsverhältniß wieder herstellt, soweit dieß überhaupt möglich. Die Befugniß zu dieser Art des Zwanges heißt daher das Herstellungsrecht (jus restitutionis in integrum), welches aber selbst wieder verschiedner Gestalten fähig ist. Es kann nämlich erscheinen

1. als Wiederzueignungsrecht (jus vindicationis rei abalienatae), wieferne man den, welcher uns eine eigenthümliche Sache entzogen hat, zur Herausgabe derselben nöthigt und sie sich wieder zueignet. a)

2. als Entschädigungsrecht (jus reparationis damni), wieferne man den, welcher uns irgend einen Schaden zugefügt hat, zum Ersatze desselben nöthigt. b)

3. als Genugthuungsrecht (jus satisfactionis), wieferne man den, welcher unsre Ehre verletzt hat, nöthigt, uns Genugthuung zu geben. c)

4. als Wiedervergeltungsrecht (jus talionis), wieferne man dem Beleidiger Gleiches mit Gleichem vergilt. d)

a) Wenn die entzogene Sache sich in den Händen eines Dritten befindet, und dieser ein unredlicher Besitzer ist, so findet jenes Recht unstreitig auch gegen ihn statt. Denn er ist Theilnehmer an der Rechtsverletzung. Wie aber, wenn er redlicher Besitzer ist und die Sache durch Veräußerung eines Theils von dem Seinen oder durch Leistungen (also titulo oneroso) erworben hat? — Hier kann wohl nur das positive Gesetz nach Billigkeit entscheiden.

b) Dieses Recht kann mit dem vorigen zugleich stattfinden. Denn wenn die entzogne Sache beschädigt ist, so wird der Eigenthümer durch bloße Wiederzueignung derselben nicht völlig in den vorigen Stand gesetzt.

c) Hier ist natürlich bloß vom guten Namen als der natürlichen Ehre die Rede (§. 512. Anm.). Wenn und wiefern aber jemand auch auf positive Ehre Anspruch hat, so bezieht sich das Genugthuungsrecht auch darauf. Wie Genugthuung zu geben, muß das positive Gesetz weiter bestimmen. Ob sie zu fodern, ist Gewissenssache. Wäre mit der Ehrverletzung noch ein anderweiter Schade verknüpft, so verbände sich wieder Nr. 2. mit Nr. 3.

d) Da das durch den Beleidiger aufgehobne Gleichgewicht des Rechtsverhältnisses zwischen ihm und dem Beleidigten oft gar nicht anders wiederhergestellt werden kann, als durch Wiedervergeltung, so muß das Naturrecht auch die Befugniß dazu anerkennen, indem es nicht fodern kann, daß man solche Beleidigungen geduldig ertrage und sich dadurch den Insulten von jedermann aussetze. Das Positivrecht und das Gewissen beschränken aber wieder diese Befugniß. Ein Recht zur Rache (ius ultionis) sollte man sie jedoch nicht nennen. Denn Rache ist ein bloßer Affekt, der kein

Maß und Ziel hält und daher meist die Gränze der Wiedervergeltung überschreitet. Das sogenannte Repressalien- oder Retorsionsrecht ist im Grunde auch nichts anders als Wiedervergeltungsrecht.

§. 538.

Das Strafrecht.

Da der Zwang von jedem als ein physisches Uebel empfunden wird, indem er dem freien Streben eines vernünftigen Wesens zuwider ist: so kann man ihn, wiefern er jemanden um einer Rechtsverletzung willen trifft, eine rechtliche Strafe im weitern Sinne, und also auch das Recht zu zwingen, wiefern es in Bezug auf eine von jemanden ausgehende Beleidigung gegen ihn ausgeübt wird, ein Strafrecht (jus puniendi) in demselben Sinne nennen. Und da ein solches auch im Naturstande stattfinden müsste, so könnt' es insofern auch ein natürliches Strafrecht heißen. Versteht man aber unter einer rechtlichen Strafe im engern und eigentlichen Sinne nur ein solches Uebel, das in einer rechtlichen Ordnung der Dinge als nothwendige Folge des Unrechts gesetzlich bestimmt und dem Urheber des Unrechts richterlich zuerkannt wird: so kann es nur ein positives Strafrecht geben und ein solches auch nur im Bürgerstande stattfinden (§. 488). *)

*) Es müssen dann nämlich besondre Strafgesetze in Bezug auf die verschiednen Arten der Verbrechen (leges poenales s. criminales) und also auch besondre Personen, welche jene Gesetze auf jeden gegebnen Fall anwenden, vorhanden sein, welches nur im Staate möglich. Weil aber doch das positive Strafrecht seine natürliche Grundlage in dem Verhältnisse des Beleidigers und des Beleidigten zu einander haben

muß — welches Verhältniß nur ein privatrechtliches ist, so lange jene beiden Personen nicht als Glieder eines Gemeinwesens betrachtet werden — so muß auch das Naturrecht die allgemeinen Grundsätze aufsuchen und darstellen, welche jedem positiven Gesetzgeber in Ansehung des Strafrechts zur Richtschnur dienen sollen. Die Strafgewalt des Staates aber gehört ins Staatsrecht. S. §. 563.

§. 539.

Strafe als Folge der Schuld in rechtlicher Hinsicht.

Die Handlungen eines vernünftigen Wesens können demselben, überhaupt betrachtet, entweder zum Verdienste oder zur Schuld gereichen, je nachdem sie den Foderungen der Vernunft entsprechen oder widerstreiten. Indem nun die Vernunft weiter fodert, daß zwischen dem Verhalten und dem Befinden eines solchen Wesens ein angemessenes Verhältniß stattfinde: so urtheilt sie auch, daß ihm vermöge seiner Handlungen etwas gebüre als die in einer sittlichen Ordnung der Dinge nothwendige Folge seines Verdienstes oder seiner Schuld. Jene Folge heißt Belohnung, diese, Strafe. Wiewohl nun die Nichtverletzung des Rechts, an und für sich (als Negativität des äußern Handelns) betrachtet, noch nicht verdienstlich, also auch nicht belohnbar ist: so ist doch die Verletzung desselben als eine wirkliche Störung der rechtlich-sittlichen Ordnung der Dinge etwas Verschuldetes und also auch Strafbares. Denn das Recht als solches ist etwas Sittliches, das Unrecht also etwas Unsittliches oder ein moralisches Uebel, dem nach jener Foderung ein physisches Uebel als Strafe folgen soll.

§. 540.

Das Strafgesetz.

Die praktische Vernunft stellt demnach in dieser Beziehung das allgemeine Gesetz auf: Wenn und wieferne jemand das Recht verletzt hat, dann und soferne soll er bestraft werden. Dieses Strafgesetz ist aber nur ein bedingtes, indem es die Strafbarkeit einer Handlung und ihres Urhebers als die einzige und unumgängliche Bedingung setzt, unter welcher Strafe überhaupt stattfinden kann und soll. *)

*) Wenn man das allgemeine Strafgesetz ein Gebot oder einen Imperativ nennt, so kann es doch nur ein hypothetischer Imperativ genannt werden, nicht ein kategorischer, wie Kant will in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre, S. 196. Aufl. 1. oder S. 226. Aufl. 2. Denn die Strafe ist und bleibt immer ein Uebel, das nicht schlechthin zugefügt werden soll, sondern nur unter der Voraussetzung, daß ein Unrecht geschehen, wodurch die rechtlich-sittliche Ordnung gestört worden. Erst unter dieser Voraussetzung erscheint die Strafe als etwas Nothwendiges.

§. 541.

Zweck der Strafe.

Der erste (nächste und unmittelbare) Zweck der Strafe ist sonach kein andrer, als die äußere Darstellung der Heiligkeit (d. h. der Unverletzlichkeit) des Rechtsgesetzes. Denn wiewohl dieses Gesetz der That nach verletzlich ist, so ist es doch der Idee nach unverletzlich, würde aber dieses Ansehn und somit auch seine Kraft zur Willensbestimmung vernünftiger Wesen, welche zugleich sinn=

lich, mithin durch sinnliche Triebe und Neigungen zu widerrechtlichen Handlungen bestimmbar sind, verlieren, wenn solche Handlungen eben so unsträflich erschienen als rechtliche. Die Strafe soll also dem Unrechte gleichsam auf dem Fuße folgen, damit jedem die Heiligkeit des Rechtsgesetzes auch äußerlich kund oder anschaulich werde; und diesen Zweck erreicht sie auch jedesmal sogleich und unmittelbar, indem sie für jeden, sowohl den, welchen sie trifft, als den, welcher sie wahrnimmt, eine neue Bekanntmachung des Rechtsgesetzes und eine wiederholte Darstellung seiner Wirksamkeit auch in solchen Fällen ist, wo es vorher nicht wirksam genug war, um das Recht achten zu machen. Daran schließt sich aber von selbst der anderweite (entfernte und mittelbare) Zweck der Strafe, vermöge dessen sie ein Mittel zur Sicherung des Rechts sein soll, indem sie theils auf die Geneigtheit, theils auf die Fähigkeit zu Rechtsverletzungen entweder hemmend oder vernichtend einwirken kann, obwohl nicht muß; weshalb auch dieser Zweck nicht immer erreicht wird. *)

*) Die Strafe kann 1. die Geneigtheit zu Rechtsverletzungen hemmen durch Abschreckung, oder vernichten durch Besserung, je nachdem sie den rechtsverletzenden Willen nur bändigt oder ganz aufhebt. Weil aber diese Wirksamkeit der Strafe von zufälligen Umständen abhangt, so kann dieß weder der alleinige Zweck, noch der eigentliche Grund der Strafe sein; wie schon daraus erhellet, daß nur derjenige bestraft werden darf, welcher etwas Strafbares gethan hat. Auch ist die Abschreckung, wenn sie stattfindet, mehr eine Wirkung des Strafgesetzes, als der Strafe. Die Strafe kann aber auch 2. die Fähigkeit zu Rechtsverletzungen hemmen durch Erschwerung, oder vernichten durch Unmöglichmachung widerrechtlicher Handlungen, je nachdem sie den Rechts-

verletzer bloß beschränkt oder ganz entfernt (tödtet). Ob die letzte Art der Strafe rechtmäßig, bleibt hier noch unentschieden. Daß aber auch sie das Recht nicht durchgängig sichere, ist für sich klar, da sie es nur von Seiten des Bestraften sichert, auf Andre hingegen bloß abschreckend oder bessernd wirken könnte, was immerhin zufällig bleibt. S. des Verf. naturrechtliche Abhandlungen. Abh. 6. Vom Strafrechte. S. 113 ff. Auch vergl. Eduard Henke über den Streit der Strafrechtstheorien. Regensburg, 1811. 8. und J. N. Borst's Versuch einer neuen reinrechtlichen Darstellung des Strafrechts und der Strafbarkeit. Nürnberg, 1811. 8. Desgl. Ernst Spangenberg über die sittliche und bürgerliche Besserung der Verbrecher mittels des Pönitenziarsystems, als den einzig zuläßigen Zweck jeder Strafe, und über die Unzweckmäßigkeit der früheren Straftheorien, namentlich der Abschreckungstheorie. Landshut, 1821. 8. (Eine freie Bearbeitung von *Will. Roscoe's* observations on penal jurisprudence etc. London, 1819. 8.) — Manche wollen auch gar kein Strafrecht anerkennen. S. Jos. Karl Schmid über den Ungrund des Strafrechts. Ein philosophisch-juridischer Versuch. Augsburg, 1801. 8. — S. auch §. 563.

§. 542.

Rechtliche Zurechnung.

Zurechnung (imputatio) überhaupt ist die Beziehung einer Handlung auf ein für den Handelnden verbindliches Gesetz, und heißt insonderheit rechtliche Zurechnung (imp. juridica), wenn dieses ein Rechtsgesetz, zum Unterschiede von der sittlichen im engern Sinne (imp. moralis s. ethica sensu strictiori), welche vom Tugendgesetze abhangt und hier nicht in Betrachtung kommt. Da nun ohne Zurechnung keine Bestrafung stattfinden könnte, so muß vor Zuerkennung einer Strafe erst bestimmt werden theils das Verhältniß der

Handlung zur Person als freiem Urheber derselben — wovon die Zurechnungsfähigkeit (imputativitas) und also auch die Zurechnung zur That (imputatio facti) abhangt — theils das Verhältniß der Handlung zum Rechtsgesetze — wovon die Zurechnung zur Schuld (imputatio culpae) abhangt, da eine Zurechnung zum Verdienste in bloß rechtlicher Hinsicht nicht stattfinden kann (§. 539). Wäre also keine rechtliche (wenn auch sittliche) Verschuldung vorhanden, so könnte nur Lossprechung als Anerkenntniß der rechtlichen Unschuld erfolgen. *)

*) Hieraus erhellet zugleich, daß rechtliche Zurechnung weder bei vernunftlosen Wesen oder bloßen Thieren, noch bei vernünftigen Wesen ohne Vernunftgebrauch, wieferne dieser Mangel selbst als unverschuldet zu betrachten, noch bei vernünftigen Wesen mit Vernunftgebrauch, wiefern ihre Handlungen als unwillkürlich anzusehn, stattfinden kann. Auch ist Personen, welche mit dem Rechtsverletzer in irgend einer Verbindung stehen, dessen Handlung nicht zuzurechnen, woferne sie nicht, als Theilnehmer an der Handlung selbst, dessen Mitschuldige (complexi, complices) sind.

§. 543.

Größenschätzung der rechtlichen Schuld.

Je offenbarer eine widerrechtliche Handlung das Gepräge der Freiheit trägt, desto größer ist auch die rechtliche Verschuldung und desto mehr ist die Handlung der Zurechnung unterworfen. Daher ist bei der Zurechnung zur That und Schuld auch auf die durch die That selbst sich ankündigende Größe der Verschuldung Rücksicht zu nehmen. Wenn also jemand von seiner Handlung nach ihrer Rechtswidrigkeit und ihrem Erfolge ein klares Bewußtsein

hatte und sich dennoch dazu bestimmte, so heißt sie eine geflissentliche Beleidigung (injuria dolosa) und ist ihrem Urheber höher anzurechnen, als wenn er bloß aus Mangel an pflichtmäßiger Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit und die Folgen seiner Handlung ein Recht verletzte, in welchem Falle dieselbe eine zwar ungeflissentliche aber doch verschuldete Beleidigung (injuria mere culposa) heißt. *).

*) Da hier von höhern und niedern Graden der rechtlichen Verschuldung die Rede ist, so lassen sich allerdings noch mehre solcher Grade unterscheiden, weshalb man auch dolus directus und indirectus, antecedens s. ex proposito und consequens s. ex re, culpa lata s. gravis, levis und levissima unterschieden hat. Aber alle diese Grade durch feste Gränzlinien zu bezeichnen, so daß man nun die Größe der Verschuldung bei jeder in der Erfahrung vorkommenden Rechtsverletzung mit Sicherheit bestimmen könnte, ist unmöglich. Das Naturrecht kann daher nur noch folgende allgemeine Gesichtspunkte für die Größenschätzung der rechtlichen Verschuldung aufstellen:

1. Die Wichtigkeit der verletzten Rechte. Denn je wichtiger in den Augen eines vernünftigen und freien Wesens ein verletztes Recht sein musste, desto größer ist auch bei sonst gleichen Umständen die Verschuldung. Ein Angriff auf das Leben wird daher mit Recht höher zugerechnet, als ein Angriff auf das äußere Eigenthum.

2. Die Erkenntniß des Handelnden von den Rechten Andrer. Denn je richtiger, vollständiger und deutlicher seine Erkenntniß von dem verletzten Rechte war, desto größer ist auch bei sonst gleichen Umständen die Verschuldung. Unwissenheit oder Irrthum mildert daher die Schuld, und hebt sie ganz, wenn die Unwissenheit oder der Irrthum unvermeidlich war. Ebendarum heißt es: Casus non est imputabilis, weil der Zufall außer aller Berechnung liegt.

3. Die Größe und Menge der Schwierigkeiten, die dem rechtlichen oder unrechtlichen Gebrauche der Freiheit entgegenstanden. Denn je schwieriger die Rechtsverletzung auszuführen und je geringer der Anreiz dazu war, desto größer ist auch bei sonst gleichen Umständen die Verschuldung. Ein starker Anreiz zur That mildert daher die Schuld, und hebt sie ganz, wenn er unwiderstehlich war. Ebendarum heißt es: Coactio non est imputabilis, weil eine wirklich erzwungene Handlung als unwillkürlich zu betrachten. — Die weitere Anwendung dieser Grundsätze aber muß dem positiven Gesetzgeber und Richter überlassen bleiben.

§. 544.

Das Richten in rechtlicher Hinsicht.

Richten heißt die freien Handlungen vernünftiger Wesen nach Gesetzen beurtheilen und die denselben angemessnen Folgen bestimmen. Wer dieß thut, heißt der Richter (judex), der Ort, wo es geschieht, das Gericht oder der Gerichtshof (judicium, forum), und das Verhältniß eines gewissen Gerichts zu gewissen Personen die Gerichtbarkeit (jurisdictio). Denkt man nun ein vernünftiges Wesen als seinen eignen Richter, so ist sein Gericht das Gewissen (§. 57. Anm.), und diese Gerichtbarkeit eine innere, weshalb auch das Gewissen selbst der innere Richter heißt. Hat aber ein solches Wesen einen andern Richter, so ist auch das Gericht außer ihm und diese Gerichtbarkeit eine äußere. Da nun das Richten ebensowohl nach bloßen Rechtsgesetzen als nach Tugendgesetzen geschehen kann, das Gewissen aber vorzugsweise nach den letzten richtet: so ist der nach bloßen Rechtsgesetzen urtheilende Richter allemal ein äußerer, welcher,

wieferne von rechtswidrigen Handlungen die Rede, auf welche ein Strafgesetz anzuwenden, auch ein peinlicher heißt (judex poenalis s. criminalis). Vergl. §. 538. Anm.

§. 545.

Die rechtliche Vergeltung.

Wenn ein solcher Richter die den freien Handlungen Andrer angemessenen Folgen bestimmt hat und dessen Ausspruch vollzogen wird, so verwandelt sich die rechtliche Zurechnung in rechtliche Vergeltung (compensatio s. retributio juridica) oder Bestrafung (punitio). Soll nun die Strafe gerecht sein, so muß die Beschaffenheit und Größe derselben durch die Beschaffenheit und Größe der zu bestrafenden Rechtsverletzung selbst bestimmt sein. Außerdem hätte die Strafe als ein physisches Uebel kein gehöriges Verhältniß (proportio) zur Rechtsverletzung als einem moralischen Uebel und wäre derselben unangemessen, verletzte also selbst die rechtliche Ordnung der Dinge, vermöge welcher sie der Rechtsverletzung folgen soll (§. 508 und 539). Jener Grundsatz ist also die einschränkende Bedingung aller Ausübung des Strafrechts. *)

*) Hienach muß sich folglich auch der positive Gesetzgeber richten, wenn er in Strafgesetzen die verschiednen Arten der Rechtsverletzungen mit besondern Strafen belegt. Diese heißen zwar willkürliche oder positive, dürfen aber nicht nach Belieben bestimmt, sondern müssen nach den Rechtsverletzungen selbst möglichst abgemessen sein. Sie erscheinen dann gleichsam als natürliche Folgen derselben. Die nach bloßen Naturgesetzen aus rechtswidrigen Handlungen hervorgehenden

Folgen aber heißen nur analogisch natürliche Strafen, wenn sie den Urheber dieser Handlungen als Uebel treffen.

§. 546.

Allgemeine Folgerung.

Wiewohl der Naturstand (§. 488) an sich kein widerrechtlicher Zustand ist, indem es sich denken lässt, daß jeder von selbst seinen äußern Freiheitsgebrauch auf die Bedingung des Zusammenbestehens mit dem äußern Freiheitsgebrauche Andrer beschränke, mithin fremdes Recht anerkenne und unverletzt lasse: so ist er doch ein Zustand der völligen Unsicherheit des Rechts, weil keine öffentliche, das Recht mit Gerechtigkeit handhabende, Autorität in jenem Zustande vorhanden ist, mithin Eingriffe in fremde Freiheitskreise leicht und ungestraft geschehen können. Es hangt daher die gegenseitige Anerkennung und Achtung des Rechts bloß von zufälligen Umständen (der Ohnmacht oder dem guten Willen) ab; und wenn das Recht verletzt worden oder sonst ein Rechtsstreit entstanden, so ist jeder Theil Richter in seiner eignen Sache, mithin präsumtiv parteiisch. Nicht das Gesetz, sondern Neigung, List oder Gewalt werden dann den Ausschlag geben. Folglich ist alles Recht im höchsten Grade gefährdet, so lang es in jenem Zustande den Charakter des privaten trägt; und ebendarum fodert die Vernunft, daß es in einem anderweiten Zustande den Charakter des öffentlichen annehme (§. 489). *)

*) Der bisher betrachtete Naturstand kann demnach weder für einen Zustand des tiefsten Friedens noch für einen Zustand des beständigen Kriegs

Aller gegen Alle erklärt werden, wohl aber für einen Zustand der beständigen Rechtsgefährdung. Insoferne heißt er rechtlos (justitia vacuus), wenn auch nicht widerrechtlich (injustus).

Zweites Hauptstück.

Oeffentliches Recht.

---

§. 547.

Literatur.

Außer den §. 486. angeführten allgemeinern Werken sind in Bezug auf dieses Hauptstück noch einige besondre Schriften zu bemerken, welche theils das öffentliche oder Gesellschaftsrecht überhaupt, theils das Staatsrecht und die Staatsgesetzgebung, theils das Völkerrecht insonderheit betreffen, sich aber doch nicht immer genau an diese Unterschiede binden, weshalb sie auch hier nicht mit strenger Sonderung namhaft gemacht werden können. *)

*) Ueberdieß haben die Verfasser dieser Schriften ihren Gegenstand nicht immer bloß aus dem rechtlichen, sondern auch aus dem moralischen und politischen Gesichtspunkte (nach Tugendgesetzen und Klugheitsregeln) betrachtet, so daß in diesem Theile der rechtsphilosophischen Literatur viel Verwirrung herrscht. Vergl.:

Platonis Politicus s. de regno — Minos s. de lege — de republica s. de justo ll. X — de legibus s. de legum institutione ll. XII — epinomis s. de legg. lib. XIII. — In Dess. Werken sowohl, als auch oft besonders herausgegeben, vorzüg-

lich das dritte und vierte, z. B. von Frdr. Ast (jenes zu Jena, 1804. 8. A. 2. 1820., dieses zu Leipzig, 1814. 2 Bde. 8.). Jenes ist auch häufig übersetzt, z. B. franz. von Grou (Amsterd. 1763. 8.) deutsch von F. K. Wolf (Altona, 1799. 2 Bde. 8.) und Gfr. Fähse (Leipz. 1800. 2 Bde. 8.). — Als Erläuterungsschriften beziehen sich darauf: *Sleidani* summa doctrinae Platonis de republica et de legibus. Strasb. 1548. 8. — *Leibnitii* dissertatio: Respublica Platonis. Leipz. 1776. 4. — *Morgensternii* de Platonis republica commentationes tres. Halle, 1794. 8. — *J. L. G. de Geer* diatribe in politices platonicae principia. Utrecht, 1810. 8. — Frdr. Köppen's Politik nach platonischen Grundsätzen. Leipz. 1818. 8. Doch ist diese Schrift mehr als bloß erläuternd, und muß mit der (§. 486. Anm. b) angeführten Rechtsl. nach platt. Grundss. von Dems. verbunden werden.

Aristotelis politicorum s. de republica ll. VIII. — In Dess. Werken sowohl, als auch oft besonders herausgegeben, z. B. von Sepulveda (Paris, 1548. 4.) und von Schneider (Frankf. a. d. O. 1809. 2 Bde. 8.). Auch Paris, 1821. 8. als Bd. 13. der hellen. Biblioth. — Eine Ergänzung und Fortsetzung in zwei Büchern (als 9. u. 10. B.) schrieb Cyriac. Stroza, welche man in Sepulveda's wiederholter Ausgabe der Politik (Kölln, 1601. 4.) und in Düval's Ausgabe sämmtlicher Werke des Aristot. findet. — Uebers. engl., zugleich mit der Ethik, von Gillies (London, 1797. 2 Bde. 4.) deutsch von Garve, herausg. mit Anmerkk. und Abhandll. von Fülleborn (Bresl. 1799—1802. 2 Bde. 8.).

M. T. Ciceronis de legibus ll. III. In Dess. Werken sowohl, als auch oft besonders herausgegeben, z. B. von Görenz (Leipz. 1809. 8.) — Uebers. nebst einer krit. Einleit. und historisch-philoss. Anmerkk. von F. Hülsemann (Leipz. 1802. 8.) — De la république ou du meilleur gouvernement. Ouvrage traduit du *Cicéron* et rétabli d'après les fragmens et ses autres écrits, avec des notes historiques et critiques. Paris, im 6. J. d. Rep. (1798) 8. — *Ciceronis* de re publ. quae supersunt. Ed.

Aug. Mai. Rom, 1821. 8. Stuttg. und Tübing. 1822. 8.

Il principe, di *Nicolo Machiavello.* Vened. 1515. 4. Lat. mit Conring's Anmerkk. Helmst. 1684. 4. Deutsch von Rehberg mit Anmerkk. u. Zuss. Hannov. 1800. 8. von Baur, Arnst. u. Rudolst. 1805. 8. — Antimachiavel ou examen du prince de Machiavel. (Von Friedrich II. als Kronprinzen verfasst und zu vergleichen mit dem von Dems. als König geschriebnen Essai sur les formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains). Haag, 1740. 8. Deutsch mit Anmerkk. von Ludw. von Heß. Hamb. 1766. 8. — Antimachiavel oder über die Gränzen des bürgerlichen Gehorsams. (Von Ludw. Heinr. Jakob). Halle, 1794. 8. A. 2. 1796. — Der neue Machiavel. (Von Frdr. Buchholz). Hamb. 1804. 8.

Joh. Bodini de republica ll. VI. Paris, 1584. (Auch franz. 1576 und 1586).

Just. Lipsii politicorum s. doctrinae civilis ll. IV. Leiden, 1650. 8.

Thom. Hobbesii elementa phliosophica de cive. Paris, 1642. 4. 1647. 12. und öfter. — *Ejusd.* Leviathan s. de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis. Amsterd. 1668. 4. Früher auch englisch: Lond. 1651. Fol. Deutsch: Halle, 1794—1795. 2 Bde. 8. — Paul Joh. Ans. von Feuerbach, Antihobbes oder über die Gränzen der höchsten Gewalt. Erfurt, 1798. 8. — Antileviathan oder über das Verhältniß der Moral zum äußern Rechte und zur Politik. Gött. 1807. 8. Der neue Leviathan. (Von Frdr. Buchholz). Tübing. 1805. 8.

Algernon Sidney's discourses concerning government. A. 1. von Toland. Lond. 1698. N. A. von Robertson. Lond. 1772. 4. — The essence of *A. Sidney's* work of government. Lond. 1795. 8. — Uebers. und mit erläuternden und berichtigenden Anmerkk. herausg. von Chsti. Dan. Erhard. Leipz. 1793. 2 Bde. 8. — Auszug von Ludw. Heinr. Jakob. Erfurt, 1795. 8.

Bened. de Spinoza tractatus theologico-politicus.

In Dess. Werken, herausg. von Paulus, B. 1. S. 141 ff. (Gehört nur zum Theil hieher).

J. J. Rousseau du contrât social ou principes du droit politique. Amsterd. 1762. 12. N. A. Hamb. 1795. 12. Deutsch mit Anmerkk. von Geiger. Marburg, 1763. 8. Eine neu bearbeitete mit einigen theils berichtigenden theils erläuternden Anmerkk. begleitete Uebers. von Joh. Schramm. Düsseld. 1800. 8. — Supplément au contr. soc. de J. J. R. par *Paul Phil. Gudin.* Paris, 1791. 8. Deutsch von Eberh. Frdr. Hübner. Königsb. 1792. 8. — Hume's und Rousseau's Abhandll. über den Urvertrag, nebst einem Versuch über Leibeigenschaft, von Carl. Merkel. Leipz. 1797. 8.

Honoré Torombert, principes du droit politique, mis en opposition avec le contr. soc. de J. J. Rousseau; avec la réfutation du chap. intitulé: De la région civile, par Mr. *Lanjuinais.* Paris, 1825. 8. (Enthält zugleich einen vollständigen Abdruck des Contr. soc. von Rousseau).

Heinr. Home's Untersuchung über die moralischen Gesetze der Gesellschaft. A. d. Engl. Leipz. 1756. 8.

Payley's principles of moral and political philosophy. Lond. 1785. 4. Deutsch von Garve. Leipz. 1787. 8.

* * *

Chsti. von Wolff, vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts. Halle, 1721. 8. A. 2. 1736. — *Ejusd.* jus publicum universale. Frankf. u. Leipz. 1748. 4.

Joh. Frdr. Laguemack's allgemeines gesellschaftliches Recht. Berl. 1745. 8.

Just. Henn. Böhmeri introductio in jus publicum universale. A. 3. Halle, 1755. 8.

Chsti. Ulr. Detl. de Eggers institutiones juris civitatis publici et gentium universalis. Kopenh. 1796. 8.

* * *

Heinr. Gfr. Scheidemantel's Staatsrecht nach der Vernunft und den Sitten der vornehmsten Völker

betrachtet. Jena, 1770—1775. 8. — Deff. allgemeines Staatsrecht und nach der Regierungsform. Jena, 1775. 8.

Chsto. Frdr. Fredersdorf's System des Rechts der Natur auf bürgerliche Gesellschaften, Gesetzgebung und das Völkerrecht angewandt. Braunschweig, 1790. 8.

Aug. Ludw. von Schlözer, allgemeines Staatsrecht und Verfassungslehre. Gött. 1793. 8.

Karl Ign. Wedekind's kurze systematische Darstellung des allgemeinen Staatsrechts. Frankf. u. Leipz. 1794. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's Grundsätze des natürlichen Staatsrechts und seiner Anwendung, nebst einem Anhange staatsrechtlicher Abhandlungen. Leipz. 1795. 2 Thle. 8. — Deff. Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revoluzionen. Leipz. 1794. 8.

Joh. Chsto. Hoffbauer's allgemeines Staatsrecht. Halle, 1797. 8.

J. P. A. Leisler's natürliches Staatsrecht. Frankf. a. M. 1806. 8.

Joh. Gli. Fichte's Staatslehre, oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftrechte. (Aus Deff. Nachlasse nach früher in Berlin gehaltenen Vorlesungen herausgegeben). Berlin, 1820. 8.

Karl Sal. Zachariä's vierzig Bücher vom Staate. Stuttg. u. Tüb. 1820. 2 Bde. 8.

In geschichtlicher Hinsicht vergl. noch Karl Dietr. Hüllmann's Staatsrecht des Alterthums. Köln, 1820. 8. und: Uebersicht der verschiednen Meinungen über die wahren Quellen des allgemeinen Staatsrechts. In der berliner Monatsschrift. 1793. Jul. S. 29 ff.

* * *

Montesquieu de l'esprit des loix. Amsterd. 1759. 4 Bde. 12. N. A. Lond. 1768. 3 Bde. 8. Deutsch: Frankf. u. Leipz. 1753. 3 Bde. 8. Neu übers. von A. W. Hauswald. Görlitz, 1804. 3 Bde. 8. — Der wahre Geist der Gesetze (von Frdr. Kas. Freih. von Creutz). Frankf. a. M. 1766. 8. Französ. Lond. 1768. 8.

(*Linguet*) théorie des loix civiles ou principes fondamentaux de la société. Lond. 1767. 2 Bde. 12.

Charl. Comte, traité de législation ou exposition des lois générales suivant lesquelles les peuples prospèrent, dépérissent ou restent stationnaires. Paris, 1827. 4 Bde. 8.

Législation civile, criminale et commerciale par Mr. le Bar. *Locré*. Paris, 1827. 3 Bde. 8.

Cajet. Filangieri, la scienza della legislatione. Neapel, 1783—1786. 9 Bde. 8. Deutsch (von Gli. Chsti. Karl Link). Anspach, 1784—1793. 8 Bde. 8. — La scienza della legislazione vindicata, overo riflessioni critiche sulla s. d. l. del Sgn. *Filangieri*. Opera di *Jos. Grippa*. Neapel, 1785 ff. 8.

Carmigniani, saggio sulla teoria delle leggi civili. Florenz, 1794. 8.

J. A. Bergk's Theorie der Gesetzgebung. Meißen, 1802. 8.

Jak. Sigm. Beck's Grundsätze der Gesetzgebung. Leipz. 1806. 8.

Karl Sal. Zachariä's Wissenschaft der Gesetzgebung, als Einleitung zu einem allgemeinen Gesetzbuche. Leipz. 1806. 8.

Auch sind in dieser Hinsicht noch Friedrich's II. dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les loix (Frankf. u. Leipz. 1751. 8.) und Katharina's II. Instrukzion für die zur Verfertigung des Entwurfs eines neuen Gesetzbuchs verordnete Kommission (Riga u. Mietau, 1768. 8.) zu bemerken. — Savigny's Schrift vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (Heidelb. 1814. 8.) und Gönner's Gegenschrift über Gesetzgebung und Rechtswissenschaft in unsrer Zeit (Erlang. 1815. 8.) dürften hier gleichfalls mit Nutzen verglichen werden.

* * *

Joh. Wolfg. Textoris synopis juris gentium. Basel, 1680. 4.

Chsti. Wolffii jus gentium methodo scientifica pertractatum. Halle, 1750. 4.

Adam Frdr. Glafey's Völkerrecht nach dem Rechte der Vernunft betrachtet. A. 3. Nürnb., Frankf. u. Leipz. 1752. 4.

De Vattel, le droit des gens, ou principes de la

loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains. Lond. 1758. 2 Bde. 4. Deutsch von Joh. Chsti. Schulin. Nürnb. 1759—1760. 3 Thle. 8.

(Niklas Voigt's) System des Gleichgewichts und der Gerechtigkeit. Frankf. a. M. 1802. 2 Thle. 8.

Mehr hieher gehörige Schriften, besonders aus früherer Zeit, findet man in des Freiherrn Dietr. Heinr. Ludw. von Ompteda Literatur des gesammten sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts (Regensb. 1785. 2 Thle. 8.) und in Pölitz's Staatswissenschaften im Lichte unsrer Zeit (Leipz. 1823—4. 5 Thle. 8. A. 2. 1827 ff.). Auch vergl. Krug's Dikäopolitik. Leipz. 1824. 8. und H. B. von Weber, Grundzüge der Politik oder philosophisch-geschichtliche Entwickelung der Hauptgrundsätze der innern und äußern Staatskunst. Tübingen, 1827. 8.

A. Staatsrecht.

§. 548.

Die Gesellschaft.

Eine Gesellschaft im rechtlichen Sinne (societas sensu juridico) ist nicht jede Mehrheit von räumlich oder zeitlich vereinigten Personen, sondern es müssen diese Personen auch zur beharrlichen Hervorbringung eines gemeinsamen Zwecks, welcher der Gesellschaftszweck (finis socialis) heißt, durch gemeinschaftliche Thätigkeit, vermöge wechselseitiger Rechte und Pflichten (jura et officia socialia) verbunden sein. Ein solches Ganze ist also eine moralische Person (§. 491. Anm.) und heißt eine einfache Gesellschaft, wenn sie aus lauter physischen Personen besteht, eine zusammengesetzte

aber, wenn sie selbst wieder kleinere Gesellschaften, mithin andre moralische Personen, in sich schließt. Die zur Gesellschaft gehörigen (physischen oder moralischen) Personen heißen wegen ihrer organischen Verbindung Glieder oder Mitglieder derselben, die nicht dazu gehörigen aber Auswärtige oder Fremde. *)

*) Wenn also eine größere Gesellschaft aus kleineren besteht, so können Personen, welche in Bezug auf das Ganze Gesellschaftsglieder sind, in Bezug auf die Theile dennoch Fremde sein. Eben so, wenn Gesellschaften neben einander bestehn und sich gegenseitig durchdringen, ohne doch in einander aufzugehn, wie Staat und Kirche.

§. 549.

Ursprung der Gesellschaft.

Wiewohl jede wirkliche Gesellschaft irgendwo und irgendwann entstanden sein muß, so läßt sich doch dieser thatliche oder erfahrungsmäßige Ursprung der Gesellschaften nicht immer nachweisen; auch liegt eine solche Nachweisung außer den Gränzen der natürlichen Rechtswissenschaft. Diese hat bloß den rechtlichen oder vernunftmäßigen Ursprung der Gesellschaft überhaupt zu erforschen. Da nun die Gesellschaftsglieder insgesammt Personen, also vernünftige und freie Wesen sind (§. 491 und 548): so kann auch die ursprüngliche Grundlage der Gesellschaftlichkeit (principium socialitatis originarium) nur in einer freien Willenseinigung jener Personen zur gemeinsamen Verwirklichung irgend eines Zwecks gesucht werden, gesetzt auch, daß die Natur selbst durch gewisse Triebe und daraus hervorgehende Bedürfnisse

die nächste Veranlassung zu einer geselligen Verbindung gegeben hätte. *)

*) Die nächste Veranlassung gehört mit zum faktischen oder empirischen, also geschichtlichen, Ursprunge der Gesellschaft. Soll aber eine Gesellschaft rechtsbeständig sein, so muß sie eine tiefere Grundlage in der Persönlichkeit selbst haben d. h. sie muß sich wenigstens als Folge eines Freiheitsaktes denken lassen. Man könnte dieß auch den idealen und jenes den realen Ursprung der Gesellschaft nennen.

§. 550.

Der Gesellschaftsvertrag.

Wenn es ohne freie Willenseinigung keine rechtsbeständige Gesellschaft giebt, so muß jeder Verein dieser Art als ruhend auf einem Vertrage gedacht werden, welcher ebendarum der gesellschaftliche heißt (contractus socialis), sei es nun, daß dieser Vertrag irgend einmal ausdrücklich durch gegenseitige Erklärungen, oder stillschweigend durch solche Handlungen geschlossen worden, welche sich fortwährend auf einen gemeinsamen Zweck bezogen und außerdem nicht geschehen sein würden (§. 528). Aus diesem Vertrage gehen eben die wechselseitigen Rechte und Pflichten hervor, durch welche die Gesellschaftsglieder mit einander verbunden sind (§. 548). *)

*) Weil ein schändlicher Vertrag in sich selbst nichtig ist (§. 532. Anm. b), so sind Mörder- Räuber- Kuppler- und andre Vereine der Art keine zu Recht beständige Gesellschaften. Uebrigens aber hangt es von der Beschaffenheit des Gesellschaftszwecks und dem Inhalte des Gesellschaftsvertrags ab, ob die Gesellschaft zeitig (temporaria) oder immerwährend (perennis), zerstreut (dispersa) oder versammelt (collecta), wandernd (vaga) oder fest (fixa) sein, und ob die

Angelegenheiten der Gesellschaft durch Stimmeneinheit (unanimitas) oder durch Stimmenmehrheit (pluralitas votorum) entschieden werden sollen. Denn im letzten Falle vertritt vermöge des Vertrags die Mehrzahl die Stelle der Gesammtzahl. Hat die Gesellschaft einen Obern (princeps), dem die übrigen Glieder in Bezug auf den Gesellschaftszweck unterworfen, so ist sie insofern ungleich (inaequalis), außerdem ist sie gleich (aequalis), wiewohl auch noch andre Ungleichheiten unter den Gesellschaftsgliedern rechtlicher Weise stattfinden können.

§. 551.

Die Rechtsgesellschaft oder der Staat.

Unter allen möglichen Gesellschaften, in welchen sinnlich = vernünftige Wesen sich befinden können, muß es auch eine geben, welche die Rechtsidee selbst zu verwirklichen oder dem aus der Ideenwelt stammenden Rechtsgesetze volle Wirksamkeit in der Sinnenwelt zu geben sucht, und daher schlechtweg eine Rechtsgesellschaft (societas juridica) oder ein rechtliches Gemeinwesen (respublica juridica) heißen kann. Da dieß nicht anders als dadurch möglich ist, daß der gemeinsame Wille den Freiheitskreis eines Jeden bestimmt und die gemeinsame Kraft den so bestimmten Freiheitskreis eines Jeden auch beschützt, und da ebendadurch der Zustand der beständigen Rechtsgefährdung (der Naturstand) in den Zustand der beständigen Rechtssicherung (den Bürgerstand) verwandelt wird (§. 488 und 546): so heißt ein solches Gemeinwesen auch eine Bürgergesellschaft (societas civilis) oder ein Staat (status civilis, civitas). Es ist daher als eine nothwendige Foderung der rechtsgesetzgebenden Vernunft selbst zu betrachten, daß alle vernünftige

Wesen, die in einem sinnlichen Koexistenzialverhältnisse stehn, den Naturstand verlassen und in den Bürgerstand übergehn (exeundum est e statu naturali in statum civilem). Und ebendarum sind diejenigen, welche sich so vereinigen wollen, befugt, jeden aus ihrer Mitte zu verweisen, der einem solchen Vereine nicht beitreten will. *)

*) Sein Nichtwollen wäre nämlich eine faktische Erklärung, daß er das Recht nicht durchgängig anerkannt und geachtet wissen wolle, weil er keine Gewährleistung dafür geben und nehmen will. Wiewohl nun hieraus nicht folgt, daß er zum Beitritte gezwungen werden dürfe, so kann er doch vernünftiger Weise nicht fodern, daß man ihn unter sich dulde, weil jene Erklärung einen gegen den Verein gerichteten, mithin feindseligen Charakter hat. Sein Koexistenzialverhältniß zu den Gesellschaftsgliedern wäre also nicht das eines bloßen Fremdlings, sondern das eines Feindes. Was aber Rechtens sei, wenn mehre solche Gesellschaften neben einander sind und Glieder der einen zu den Gliedern der andern kommen oder in deren Mitte verweilen, ist keine staatsrechtliche, sondern eine völkerrechtliche Frage.

§. 552.

Zweck des Staats.

Der nächste und unmittelbare Zweck des Staats ist demnach die Verwirklichung der Rechtsidee selbst durch Stiftung des Bürgerthums als einer Ordnung der Dinge, in welcher die praktische Gültigkeit jener Idee öffentlich anerkannt und gehandhabt wird (§. 551). Weil aber die Glieder einer solchen Rechtsgesellschaft sinnlich-vernünftige Wesen sind, deren jedes in seinem eigenthümlichen Freiheitskreise nach Vollkommenheit und Glückseligkeit strebt, so muß der Staat in dem

Gesammtkreise seiner Wirksamkeit nach demselben Ziele streben. Der entfernte und mittelbare Zweck des Staats ist daher die Entfaltung des sinnlich-vernünftigen Lebens aller Einzelen in seiner ganzen Kraft und Fülle unter der Herrschaft des Rechtsgesetzes. Ebendarum nimmt auch der Staat alle andre Gesellschaften (häusliche, kirchliche, gelehrte, Handelsvereine u. s. w.) in seinen Schoß auf, schützt und unterstützt sie, vorausgesetzt, daß sie seiner Aufsicht nicht (als geheime Gesellschaften) sich entziehen und der Herrschaft des Rechtsgesetzes nicht (als widerrechtliche Gesellschaften) entgegenwirken. *)

*) Den ersten Zweck des Staats kann man kurzweg Schutz des Rechts oder öffentliche Sicherheit (securitas publica) und den zweiten das gemeine Beste oder das öffentliche Wohl (salus publica) nennen. Recht und Gerechtigkeit ist also zwar das erste, aber doch nicht das einzige und höchste Gut des Staats (primum, quamvis non unicum et summum, bonum reipublicae). Folglich ist Recht und Gerechtigkeit auch die verneinende Bedingung (conditio sine qua non) alles dessen, was in und durch den Staat für die Wohlfahrt Aller geschehen soll, so daß nichts von Staats wegen (par raison d'état) geschehe, was nicht auch von Rechts wegen (par raison de droit) geschehen kann. Hienach ist der Satz zu deuten: Salus publica suprema lex esto. Ohne das öffentliche Wohl durch alle dem Staate zu Gebote stehende rechtliche Mittel zu befördern, kann auch der Staat das Recht selbst nicht gehörig schützen, weil dazu erfodert wird, daß er den Rechtsverletzungen selbst durch Verstopfung ihrer Quellen möglichst vorbeuge. Vergl. des Verf. Schrift: Der Staat und die Schule, oder Politik und Pädagogik in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zur Begründung einer Staatspädagogik dargestellt. Leipz. 1810. 8. — Just. Seyfart, Staat, Kirche und Philosophie.

Berlin, 1826. 8. — Frdr. von Raumer über die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik. Leipzig, 1826. 8.

§. 553.

Beharrlichkeit des Staats.

Da die Zwecke des Staats beharrlich und eine Aufgabe der Vernunft selbst sind, die in der Wirklichkeit nie vollständig, sondern nur annähernd gelöst werden kann: so muß auch der Staat selbst als ein beharrliches Gemeinwesen betrachtet werden. Er ist also seiner Natur und Bestimmung nach keine zeitige, sondern eine immerwährende oder ewige, keine zerstreute, sondern eine versammelte, keine wandernde, sondern eine feste Gesellschaft (§. 550. Anm.), obgleich die einzelen Glieder dieser Gesellschaft in Ansehung ihres von sinnlichen Bedingungen abhängigen Daseins zeitig, zerstreut und wandernd sein können, so wie auch der Staat im Ganzen immerfort ein vergängliches Wesen bleibt. *)

*) Daß der Staat sich selbst entbehrlich machen solle, ist eine ungereimte Foderung. Denn die Verwirklichung der Rechtsidee ist eine ewige Aufgabe der Vernunft, und das Bürgerthum ist und bleibt für uns als sinnlich-vernünftige Wesen die einzig mögliche Bedingung, unter welcher das Menschenthum sich allseitig ausbilden kann. Ohne Zivilität giebt es daher keine wahre Humanität.

§. 554.

Bestandtheile des Staats.

Soll der Staat ein beharrliches Gemeinwesen

sein, so gehören dazu nothwendig folgende zwei Bestandtheile (elementa civitatis):

1. eine Menge von Personen, welche sich zum bürgerlichen Leben mit einander verbunden haben und in dieser Verbindung durch fortwährende Zeugung erhalten. Sie heißen daher im Einzeln Bürger oder Staatsbürger (cives), im Ganzen ein Volk (populus, natio). a)

2. ein gemeinschaftlicher Wohnplatz, welcher die räumliche Grundlage ihres sinnlichen Daseins überhaupt und ihres bürgerlichen Verkehrs insonderheit ist. Er heißt daher das Staatsgebiet (territorium). b) — Der erste Bestandtheil ist das persönliche, der zweite das sachliche Element des Staats.

a) Wie viel Personen zu einem Staate gehören, ist unbestimmbar. — Staatsbürger ist ein bestimmteres Wort als Bürger, weil dieses auch einen Städter oder Stadtbürger bedeutet. Staatsbürger im weitern Sinne ist jedes Glied der Bürgergesellschaft, im engern Sinne nur der, welcher als ursprünglicher Konstituent einer solchen Gesellschaft, mithin als stimmfähiges Glied derselben betrachtet werden kann, wozu der volle Vernunft- und Freiheitsgebrauch gehört. Hierauf beruht der Unterschied der aktiven und passiven Staatsbürger, welche letztere auch bloße Staatsgenossen heißen. Nach dem natürlichen Rechte sind alle mündige und äußerlich unabhängige Personen aktive Staatsbürger, ohne Rücksicht auf ihre anderweiten Verhältnisse (Grundbesitz, Gewerbe, Stand, Religion). Weiber, Kinder, Blöd- und Wahnsinnige, Herrendiener und Arme (von Almosen Lebende) sind nur passive Staatsbürger, weil es ihnen an der zum Stimmgeben erfoderlichen Unabhängigkeit oder Mündigkeit fehlt. — Volk ist hier im edlern Sinne zu nehmen, wo es eine durch Abstammung verbundne, also in natürlicher Verwandtschaft stehende Menschenmenge

bedeutet, welche in der Regel auch einen Staat bildet. Dieser kann freilich auch andre Personen in sich aufnehmen, kann sogar mehre Völker umfassen, so wie ein Volk in mehre Staaten zerfallen kann. Dieß sind aber bloß empirische Zufälligkeiten.

b) Wie groß ein Staatsgebiet sein müsse, ist gleichfalls unbestimmbar. Natürlicher Weise muß es sich nach dem Volke richten, um diesem eine zulängliche Subsistenzbasis darzubieten. Das Gebiet im Ganzen ist Gesammteigenthum des Staats, der daher als Obereigenthümer (dominus eminens) von allem Grund und Boden zu betrachten; einzele Gebietstheile können aber auch Privateigenthum einzeler Bürger sein, die es dann für ihre Zwecke benutzen, auch an andre Bürger veräußern, aber nicht vom Staate losreißen, folglich auch nicht an Fremdlinge ohne Bewilligung des Staats veräußern dürfen, weil dadurch dessen Obereigenthumsrecht verletzt würde. Es lässt sich indeß sehr wohl ein Staat denken, dessen Gebiet als reines Gesammteigenthum von Allen gemeinschaftlich benutzt würde (§. 519), wiewohl dieß nur bei sehr kleinem Gebiete möglich.

§. 555.

Ur- und Grundvertrag des Staats.

Wie und wodurch auch die wirklichen Staaten thatlich oder geschichtlich entstanden sein mögen, so muß doch der Staat überhaupt, als eine rechtsbeständige Gesellschaft gedacht, auf einem Vertrage ruhn, welcher ebendaher der bürgerliche Ur- oder Grundvertrag (contractus civilis originarius) heißt, indem alle übrige bürgerliche Verträge sich an denselben gleichsam anlehnen oder in ihm wurzeln. Denn ohne solchen Vertrag könnten die zum Staate gehörigen Personen nicht durch wechselseitige Rechte und Pflichten zu einer beharrlichen Gesellschaft verbunden sein (§. 549 und 550). Es lässt

sich aber jener Vertrag betrachten theils als ein Vereinigungs- theils als ein Unterwerfungs-vertrag (pactum unionis et subjectionis civilis), wieferne die einzelen Bürger nicht bloß gegen einander, sondern auch gegen das Ganze verpflichtet sind, sowohl ihre gesammte Thätigkeit auf den Staatszweck zu richten, als auch alle die rechtlichen Mittel, so zur Erreichung dieses Zwecks nöthig, sich gefallen zu lassen. *)

*) Tapferkeit, Klugheit, Ansehn, Uebermacht u. s. w. können wohl Menschen eine Zeit lang zur Vereinigung und Unterwerfung bringen, aber immer nur als vorübergehende Bindungsmittel, wenn kein bleibender Rechtsgrund hinzugedacht wird. Ein solcher ist eben der bürgerliche Urvertrag. Nur aus Misverstand kämpft dagegen Karl Ludw. von Haller in seiner Restaurazion der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich geselligen Zustandes, der Schimäre des künstlich bürgerlichen entgegengesetzt (Winterthur, 1816 ff. 8.), womit zu vergleichen des Verf. Schrift: Die Staatswissenschaft im Restaurazionsprozesse der Herren von Haller, Adam Müller und Konsorten (Leipzig, 1817. 8.). Daß sich die Idee eines solchen Vertrags auch geschichtlich rechtfertigen läßt, erhellet aus Karl Dietr. Hüllmann's Urgeschichte des Staats (Königsberg, 1817. 8.), wiewohl das natürliche Staatsrecht solcher Rechtfertigung nicht bedarf. Vergl. auch die Schrift von Ludw. Thilo: Der Staat in Hinsicht auf Wesen, Wirklichkeit und Ursprung, philosophisch entwickelt zur Entscheidung der Frage, ob er auf einem Vertrage beruhe. Breslau, 1827. 8.

§. 556.

Das Staatsgesetz.

Durch den bürgerlichen Urvertrag ist ein gemeinsamer Wille als ein den ganzen Verein

durchdringendes und belebendes Thätigkeitsprinzip gegeben, indem jener Wille in seinem Streben auf nichts anders als den Staatszweck gerichtet sein kann. Er heißt daher auch in besondrer Beziehung auf den Vereinigungs- und Unterwerfungsvertrag der allgemeine und der höchste Wille, und ist das Staatsgesetz überhaupt (lex civitatis in genere) d. h. die allgemeine und höchste Norm der bürgerlichen Thätigkeit. Alle besondre Staatsgesetze, durch welche das bürgerliche Verhältniß in seinen mannigfaltigen Gestalten und Gezweigen weiter bestimmt werden soll, sind folglich bloße Aus- und Abdrücke jenes Gesetzes d. h. einzele Aussprüche des gemeinsamen Willens als des höchsten im Staate. Ebendarum ist Gehorsam gegen die Gesetze des Staats die erste Bürgerpflicht, welche alle andre Verbindlichkeiten des Bürgers als solchen umschließt, und zwar Rechtspflicht, also erzwingbar im Weigerungsfalle, weil die Vernunft, welche das Rechtsgesetz giebt, auch das Dasein des Staates fodert, mithin auch das Staatsgesetz überhaupt mit allen daraus hervorgehenden besondern Gesetzen als nothwendig gültig anerkennt (§. 497 und 551). *)

*) Hiedurch ist auch erwiesen, daß es ohne natürliches Recht kein positives geben könne, und daß also die Ableitung alles Rechts aus der positiven Gesetzgebung ungereimt sei. Denn das Recht heißt eben positiv, wiefern es auf eine, dem nächsten Bestimmungsgrunde nach, willkürliche, aber dennoch, dem letzten Bestimmungsgrunde nach, vernunftmäßige Weise bestimmt ist (§. 484).

§. 557.

Die Staatsgewalt.

Soll das Gesetz als Ausdruck des gemeinsamen

Willens durchgängig wirksam sein, so muß es auch eine Kraft geben, welche alle im Staate wirkende Kräfte in sich als einem Mittelpunkte vereinigt und dadurch jeder einzelen Kraft überlegen ist, welche etwa das Gesetz übertreten und das Recht verletzen möchte. Diese Kraft heißt die höchste Gewalt im Staate (summa civitatis potestas) oder schlechtweg die Staatsgewalt. Wie also das Staatsgesetz den Gesammtwillen der Staatsbürger darstellt, so die Staatsgewalt die Gesammtkraft derselben. Denn wie es überhaupt keinen Staat geben würde ohne eine Menge von Personen, welche den Staat konstituiren und ebendarum Staatsbürger heißen, so kann es auch ohne den Willen der Bürger kein Staatsgesetz und ohne die Kraft derselben keine Staatsgewalt geben. Nennt man nun diese Gewalt als die höchste im Staate die Suveränität, so ist für sich klar, daß sie ursprünglich nur im Volke als dem Inbegriffe der Staatsbürger (§. 554) ruht, ob sie gleich abgeleiteter Weise auch einem andern Subjekte zu Theil werden kann, das dann zwar nicht außer, aber doch über dem Volke steht. *)

*) Vergl. Frdr. Ancillon's Schrift: Ueber Suveränität und Staatsverfassungen (Berl. 1815. 8.) mit des Verf. Schrift: Die Fürsten und die Völker (Leipz. 1816. 8.) S. 83. ff. und mit Troxler's Schrift: Fürst und Volk nach Buchanan's und Milton's Lehre (Aarau, 1821. 8. A. 2. 1822). — Vielleicht könnte man auch sagen: Das Volk hat die materiale, der Fürst die formale Suveränität.

§. 558.

Das Staatsoberhaupt.

Soll nämlich die Staatsgewalt, die an sich eine

bloße Idee ist, in der Wirklichkeit erscheinen und sich geltend machen können, so muß sie an irgend einer bestimmten, zum ganzen Volke mitgehörigen, Person angetroffen werden, welcher sie von jenem übertragen ist. Diese Person heißt das Staatsoberhaupt oder der Regent (princeps, rector civitatis) und ist nichts anders als der sichtbare Inhaber und Darsteller der höchsten Gewalt, und somit der Repräsentant der Rechtsidee selbst, als welche eben durch ihn im Staate verwirklicht werden soll. Ebendeswegen kommt ihm die Hoheit (majestas) als eine über jede andre erhabne Würde zu, und alle Uebrigen im Volke erscheinen im Verhältnisse zu ihm als Unterthanen (subditi, subjecti), ob sie gleich immerfort Staatsbürger sind, wie er selbst. *)

*) Die Person, welche Staatsoberhaupt ist, kann eine physische oder auch eine moralische sein. Im letzten Falle steht ein regierendes Kollegium an der Spitze des Staats. Jene Person kann ferner sowohl durch Wahl als durch Geburt bestimmt sein. Im letzten Falle ist es anzusehn, als wenn die Wahl im voraus und ein für allemal geschehen, indem man eine oder mehre Familien wählte, in welchen das Regierungsrecht erblich sein sollte. Dieses Recht gründet sich also nicht auf bloße Geburt, sondern auf ursprüngliche Wahl, und wie es kein natürliches Erbrecht in Ansehung des Besitzes äußerer Güter giebt (§. 522), so giebt es auch kein solches in Ansehung des Regierens. Das erbliche Regierungsrecht (jus successionis haereditariae in thronum) ist also bloß positiv und gründet sich auf Vertrag, der aber, gleich allen rechtsgültigen Verträgen, nicht einseitig gebrochen werden darf (§. 529). Daher kann jenes Recht ohne Einwilligung des Volks nicht an eine andre Familie abgetreten werden; und erlischt die Familie, so tritt das Volk in sein ursprüngliches Wahlrecht zurück. Ein recht- oder gesetzmäßiger Re-

gent (princeps legitimus) ist also, wer durch Wahl oder Geburt zur Regierung berufen ist; der nicht so berufene Herrscher ist ein Anmaßling (usurpator). Uebrigens ist es gleichgültig, wie das Staatsoberhaupt sonst noch benannt werde (Kaiser, König, Fürst, Konsul, Präsident u. s. w.). Daher ist auch die Majestät selbst, als staatsoberhauptliche Würde gedacht, wesentlich unterschieden von dem bloßen Titel der Majestät. Und ebenso ist die Unterthänigkeit, von welcher hier die Rede, etwas ganz andres, als Hörigkeit (proprietas). Denn die Staatsbürger, als Unterthanen gedacht, sind eben so wenig hörige Leute als Knechte oder Unmündige, der Regent also weder ihr Eigenthümer, noch auch ihr Herr oder Vormund. Aus solchen Ansichten vom Regenten- und Unterthanenverhältnisse können nur Zwingherrschaft (Despotismus) und Druckherrschaft (Tyrannei) hervorgehen, weil sie zur Eigenmacht und Willkür im Gebrauche der höchsten Gewalt führen. Vergl. des Verf. Abhandlung: Ueber bestehende Gewalt und Gesetzmäßigkeit (légitimité) in staatsrechtlicher Beziehung — in Dess. politischen Kreutz- und Querzügen (Leipz. 1818. 8.) S. 37 ff.

§. 559.

Die Staatsbeamten.

Wer im Staate irgend ein öffentliches, d. h. auf den Staatszweck unmittelbar oder mittelbar bezügliches, Amt bekleidet, heißt ein Staatsbeamter, bildlich auch ein Staatsorgan oder ein Staatsdiener. Der erste und oberste Beamte des Staats ist also das Staatsoberhaupt selbst, in dessen Namen die übrigen, ihm untergeordneten, Beamten einen Theil der Staatsgeschäfte zu verwalten berechtigt und verpflichtet sind. Da nun eine solche Berechtigung und Verpflichtung nicht anders als vertragsweise stattfinden kann, so darf auch kein Staatsbeamter willkürlich entlassen werden,

weil dieß ein einseitiger Bruch des Vertrags wäre (§. 529). *)

*) Das Recht der willkürlichen Entlassung könnte nur stattfinden, wenn der Beamte unter dieser Bedingung sein Amt übernommen hätte. Eine solche Bedingung kann aber vernünftiger Weise ohne ausdrückliche Erklärung nicht vorausgesetzt werden, wohl aber die, daß man des Amtes verlustig werde, wenn man die Pflichten desselben nicht erfüllt oder nicht mehr erfüllen kann. Letzteres ist auch der Fall, wenn jemand ein Amt bekleidet, dessen Wirksamkeit von einem persönlichen Vertrauen abhangt, wie das eines Ministers oder geheimen Raths. Der Beamte zieht sich dann vernünftiger Weise selbst zurück, wenn er jenes Vertrauen verloren hat. Ist das Amt auf Zeit gegeben, so versteht sich von selbst, daß es nach Ablauf der Zeit wegfällt. Uebrigens aber kommt nichts darauf an, ob der Beamte vom Staatsoberhaupte oder vom Volke gewählt und ob er besoldet oder nicht. Obrigkeiten oder obrigkeitliche Personen heißen eigentlich nur diejenigen Beamten, deren Wille als öffentliche Autorität in einem bestimmten Wirkungskreise gebietet. Die Gesammtheit der Staatsbeamten in ihrer Gliederung und Unterordnung nennt man auch zuweilen die politische Hierarchie.

§. 560.

Bürgerliche Freiheit und Gleichheit.

Wiewohl im Staate jeder Einzele der Gesammtheit und also auch den Personen, welche durch und für die Gesammtheit beamtet sind, nach Maßgabe dieses Amtes untergeordnet ist: so muß doch jeder Bürger eines Staates als solcher

1. ein bestimmtes Freiheitsgebiet haben, innerhalb dessen er seine Zwecke von Andern ungestört verfolgen darf;

2. müssen alle gleichen Anspruch auf den Schutz des Gesetzes und die durch den Staat zu gewährenden Vortheile haben, so wie sie auch alle an den öffentlichen Lasten auf gleiche Weise theilnehmen müssen. Hierin besteht die bürgerliche Freiheit und Gleichheit (libertas et aequalitas civilis), welche sich von der ursprünglichen (§. 506) nur insofern unterscheidet, als sie durch die Gesetze des Staats bedingt ist, weshalb sie auch die gesetzliche heißt. Da nun Eigenmacht im Widerstande gegen Rechtsverletzungen diesen Gesetzen widerstreiten würde, so kann nur im Falle der Unmöglichkeit des Schutzes dagegen von Seiten der Staatsgewalt das Recht der nothgedrungenen und ebendarum schuldlosen Selbhülfe (jus inculpatae tutelae) stattfinden (§. 536. Anm.). *)

*) Vorrechte (privilegia) heben die bürgerliche Freiheit und Gleichheit nicht auf, wenn dieselben allgemein erwerblich sind, also nicht von der bloßen Geburt abhangen, und wenn die Bevorrechteten weder einen Staat im Staate d. h. eine von der Staatsgewalt unabhängige Körperschaft, noch eine besondre Kaste d. h. eine schon ursprünglich höhere Bürgerklasse, der die übrigen als ursprünglich niedere stets unterworfen sein sollen, ausmachen. Kein Bürger kann daher das Recht, über den andern zu gebieten, anders erhalten, als entweder vermöge seines Amtes oder vermöge eines besondern Vertrags.

§. 561.

Zweige der Staatsgewalt — Hoheitsrechte.

Die Staatsgewalt überhaupt (§. 557) lässt sich von verschiednen Seiten betrachten und dem zufolge in mehre Zweige oder besondre Gewalten zerfällen. Diese heißen auch Hoheitsrechte (jura

majestatica, regalia), wieferne das Staatsoberhaupt kraft der ihm eigenthümlichen Würde (§. 558) befugt ist, diese Gewalten auszuüben, wiewohl es weder nothwendig noch auch möglich ist, daß das Staatsoberhaupt dieselben ganz allein, ungetheilt und unmittelbar ausübe. In der Ausübung derselben oder in der Anwendung der Staatsgewalt überhaupt für die Zwecke des Staats besteht die bürgerliche Oberherrschaft (imperium civile) oder die Staatsregierung (regimen civitatis). *)

*) Die Hoheitsrechte lassen sich 1. in wesentliche und außerwesentliche eintheilen. Die letzten heißen auch zufällige, weil sie nicht im Begriffe der Staatsgewalt selbst liegen, sondern nur zufällig damit verknüpft sein können. 2. in einheimische und auswärtige. Die letzten kommen zwar dem Staatsoberhaupte in nächster Beziehung auf andre Staaten und deren Bürger zu, müssen doch aber der Wirkung nach sich auch auf den eignen Staat und dessen Bürger beziehn.

§. 562.

Fortsetzung.

Dem Staatsoberhaupte als solchem muß zukommen

1. eine aufsehende Gewalt (potestas inspectoria) oder das Recht der Oberaufsicht (jus summae inspectionis) d. h. die Befugniß, das Verhalten aller auf dem Staatsgebiete lebenden Personen in Bezug auf den Staatszweck, und den gesammten Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zu beachten. a)

2. eine gesetzgebende Gewalt (potestas legislatoria) oder das Recht der Gesetzgebung

(jus leges ferendi) d. h. die Befugniß, den gemeinsamen Willen als eine Richtschnur für jeden einzelen Willen in Hinsicht auf alle bürgerliche Verhältnisse auszusprechen. b)

3. eine richtende Gewalt (potestas judiciaria) oder das oberrichterliche Recht (jus supremae jurisdictionis) d. h. die Befugniß über Rechtsstreitigkeiten und Rechtsverletzungen nach den Gesetzen in höchster Instanz zu urtheilen. c)

4. eine vollziehende Gewalt (potestas executoria) oder das Recht der Vollziehung (jus exequendi) d. h. die Befugniß, alle Beschlüsse der aufsehenden, gesetzgebenden und richtenden Gewalt auszuführen. d) — Und weil das Staatsoberhaupt zu allen diesen Geschäften gewisser Mittelspersonen bedarf, so muß es auch das Recht haben, solche Personen als Staatsbeamte oder öffentliche Behörden anzustellen (jus munerum publicorum s. civilium).

a) Dieser Zweig der höchsten Gewalt bezieht sich nicht nur auf einzele oder physische, sondern auch auf moralische Personen, wieferne sie innerhalb des Staats ihr Dasein haben. Religiose und geheime Gesellschaften, die sich der Oberaufsicht des Staats entziehen wollen, braucht derselbe eben so wenig als schändliche in seinem Schooße zu dulden.

b) Kein einzeler Wille im Staate hat für sich gesetzgebende Kraft, weil das Gesetz Ausdruck des allgemeinen Willens sein soll (§. 556). Daher kann auch der Regent allein keine Gesetze im vollen Sinne des Wortes geben, sondern nur in Gemeinschaft mit dem Volke. Die Art dieser Gemeinschaft ist durch die Verfassung zu bestimmen. Uebrigens schließt das Recht der Gesetzgebung auch in sich das Recht der Bekanntmachung, Auslegung, Abschaffung und Abänderung der Gesetze (jus leges promulgandi, interpretandi, abrogandi s. antiquandi et immutandi).

c) Da die Rechtspflege durchaus unparteiisch sein soll, so muß sie sich streng an die Gesetze halten. Und da ebendeswegen das Richten sowohl eine genaue Kenntniß der Gesetze als auch eine große Fertigkeit in der Anwendung derselben auf jeden gegebnen Fall erfodert, so muß es im Staate mehre einander untergeordnete Richter und Gerichtshöfe (Instanzen) geben, damit die Parteien das Rechtsmittel der Berufung vom niedern zum höhern Richter brauchen können. Da dieß aber nicht ins Unendliche fortgehen kann, so ist das Staatsoberhaupt als der oberste Richter zu betrachten, in dessen Namen die übrigen Recht sprechen. Ihm gebürt daher das Recht der Bestätigung aller richterlichen Erkenntnisse (jus confirmandi sententias judicum) und das Recht des höchsten und letzten Urtheils (jus de non appellando). Die Bestimmung des gerichtlichen Verfahrens aber oder der Prozessordnung ist Sache der Gesetzgebung.

d) Durch das Vollziehen tritt erst die höchste Gewalt in ihre volle Wirksamkeit zur Erreichung des Staatszwecks. Es muß daher auch dem Staatsoberhaupte ganz und ausschließlich überlassen bleiben, so daß dasselbe in dieser Hinsicht über alle einzele Kräfte im Staate unbedingt gebieten und keine ihm widerstehen darf. Ebendarum ist es auch oberster Befehlshaber der bewaffneten Macht, indem diese vorzugsweise der vollziehenden Gewalt dienen soll.

§. 563.

Fortsetzung.

Aus diesen Hauptzweigen der Staatsgewalt geht auch hervor sowohl die Polizeigewalt (potestas politica sensu strictiori — jus politiae), welche die allgemeine Wohlfahrt und Sicherheit durch Abwendung von Uebeln aller Art und also auch durch Verhütung der Verbrechen zu befördern sucht, als auch die Strafgewalt (potestas punitiva — jus puniendi) welche die wirklich geschehenen Verbre-

chen mit den durch die Gesetze bestimmten und vom Richter zuerkannten Strafen belegt. Die letztere setzt daher keinen besondern Abbüßungsvertrag (pactum expiatorium) voraus. Wiewohl nun das Staatsoberhaupt kein Recht über Leben und Tod der Bürger (jus vitae ac necis) hat, so kann es doch Verbrechen geben, welchen die Lebens- oder Todesstrafe (poena capitalis) nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen wohl angemessen ist (§. 545). Denn wer das Leben der bürgerlichen Gesellschaft im Ganzen oder Einzelen angreift, geht auf Vernichtung alles Rechtes aus und hebt an seinem Theile die Bedingung auf, unter welcher allein er auf das sinnliche Dasein und Wirken unter vernünftigen Wesen gerechten Anspruch machen kann. Da es indessen Umstände geben kann, welche eine vom Gesetze mit jener höchsten Strafe belegte That in einem milderen Lichte darstellen oder sonst die Anwendung einer solchen Strafe bedenklich machen, so muß dem Staatsoberhaupte auch das Begnadigungsrecht (jus aggratiandi) zukommen, damit die Billigkeit und Weisheit desselben als Oberrichters auf jene Umstände diejenige Rücksicht nehmen könne, welche der immer nur im Allgemeinen sprechende Gesetzgeber und der an das Gesetz gebundne Unterrichter nicht nehmen konnten. *)

*) Ueber die Strafgewalt des Staats mit besondrer Hinsicht auf deren Grund, Umfang und Anwendung sind folgende Schriften (außer den §. 541. angeführten) zu vergleichen:

J. C. L. Sickler de jure summi imperii poenas exigendi a civibus, ex jure naturae nec non publico et civili illustrato. Jena, 1795. 4.

Beantwortung der Frage: Worauf gründet sich das Strafgericht des Staats? Nebst einigen Folgerungen daraus fürs Kriminalrecht. Quedlinb. 1795. 8.

Beccaria dei delitti e delle pene. Neapel, 1764. 8. Oft wieder aufgelegt. N. A. Wien, 1798. 8. — Franz. Philadelphia, 1766. 8. Amsterdam, 1771. 12. — Deutsch von Butschek: Prag, 1765. 8. von Wittenberg: Hamb. 1766. 8. von Bartholomäi: Ulm, 1767. 8. mit Anmerkk. von Hommel: Breslau, 1778. 8. von Bergk, mit Anmerkk. von Diderot, mit Noten und Abhandlungen vom Uebersetzer, mit Anführung der Meinungen der berühmtesten Schriftsteller über die Todesstrafe nebst einer Kritik derselben rc. Leipz. 1798. 2 Thle. 8. — Außerdem vergl. *Chsto. Frdr. Schottii* observatt. de delictis et poenis ad recentiorem libellum italicum de hoc argumento. Tübingen, 1767. 4. auch in Dess. Dissertt. juris naturae. B. 2. Nr. 17. S. 181 ff. (nach Aug. Ludw. Schott's Ausg.) — *Geo. Henr. Ayreri* progr. ad Beccariana consilia de delictis prudentia legislatoria cavendis. Gött. 1768. 4. — J. E. F. Schall von Verbrechen und Strafen. Eine Nachlese und Berichtigung zu Beccaria. Leipz. 1779. 8. — W. G. Schirlitz, die Todesstrafe in naturrechtlicher und sittlicher Beziehung. Leipz. 1825. 8. — Vom Justizmorde, ein Votum der Kirche (oder) Untersuchung über die Zulässigkeit der Todesstrafe aus dem christlichen Standpunkte (von K. A. Hase). Leipz. 1826. 8.

Pastoret's Betrachtungen über die Strafgesetze. Aus dem Franz. (Paris, 1790. 8.) mit einem Kommentare von Chsti. Dan. Erhard. Leipz. 1792 — 1796. 2 Bde. 8.

Ernst Karl Wieland's Geist der peinlichen Gesetze. Leipz. 1783 u. 1784. 2 Thle. 8.

Chsti. Gli. Gmelin's Grundsätze der Gesetzgebung über Verbrechen und Strafen. Tübingen, 1785. 8.

Joh. Heinr. Abicht's Lehre von Belohnungen und Strafen in ihrer Anwendung auf die Vergeltungsgerechtigkeit. Erlangen, 1796—7. 2 Bde. 8.

Karl Theo. Gutjahr, Strafe und Belohnung. Leipzig, 1800. 8.

Gall. Aloys Kleinschrod's Entwickelung der Grundbegriffe und Grundwahrheiten des peinlichen Rechts. A. 3. Erlang. 1805. 3 Thle. 8.

Paul Joh. Ans. Feuerbach's Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des peinlichen Rechts. B. 1. Erfurt, 1799. B. 2. Chemnitz, 1800. 8.

Joh. Neumann's allgemeine Grundsätze des peinlichen Rechts. A. d. Russischen übers. von Frdr. v. Essen. Herausg. mit Anmerkk. des Verf. Dorpat, 1814. 8.

Sim. Wulff's Versuch über Verbrechen und Strafen. Leipz. 1818. 8.

Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe. Von Welker. Gießen, 1813. 8.

Ansichten und Bemerkungen über Hauptgegenstände des Strafrechts ɩc. von C. A. Zum Bach. Berl. 1828. 8.

Eigentliche Systeme und Lehrbücher des peinlichen Rechts, so wie Entwürfe zu peinlichen Gesetzbüchern können hier nicht angeführt werden.

§. 564.

Fortsetzung.

Da die Staatsgewalt die Zwecke des Staats auch mit Hinsicht auf Auswärtige zu verwirklichen hat, so muß der Inhaber derselben in dieser Beziehung befugt sein, die Verhältnisse des Staats zu den Auswärtigen theils überhaupt zu beachten, theils durch Verträge näher zu bestimmen, so wie die darüber entstandenen Streitigkeiten zu entscheiden und die darauf bezüglichen Beschlüsse auszuführen. Hieraus ergiebt sich sofort von selbst das Recht der Unterhandlung mit Auswärtigen (jus negotiandi cum exteris), der Absendung von Bevollmächtigten (jus legatos mittendi), so wie der Kriegführung und Friedenschließung (jus belli ac pacis); worüber jedoch das Völkerrecht weitere Auskunft geben muß.

§. 565.

Fortsetzung.

Damit das Staatsoberhaupt die ihm bisher zuerkannten Rechte geltend machen könne, so muß es auch befugt sein, über die dazu nöthigen, in der Gesammtkraft des Staats enthaltenen, anderweiten Bedingungen und Hülfsmittel zu gebieten, mithin theils die Bürger zur persönlichen Vertheidigung des Staats gegen feindlichen Angriff aufzufodern (jus militiae), theils von dem äußern Besitzthume der Bürger und selbst von dem der Fremden, wenn es das Staatsgebiet betritt, gewisse Abgaben (Steuern und Zölle) zu erheben (jus tributorum et vectigalium), theils gewisse Theile und Erzeugnisse des Staatsgebiets, so wie gewisse Erwerbsarten, der ausschließlichen Benutzung für die Zwecke des Staats vorzubehalten (jus reservationis), theils endlich auf diese Art zur Bestreitung der öffentlichen Ausgaben ein besondres Staatsvermögen zu bilden und mit demselben Wirthschaft zu treiben (jus oeconomiae politicae). *)

*) Wie diese Rechte am zweckmäßigsten und heilsamsten für das Ganze auszuüben, lehrt die Staatswissenschaft oder Politik als Klugheitslehre betrachtet, welche auch die Staatswirthschaftslehre unter sich befasst. Uebrigens gehören hieher vorzüglich die oft schlechtweg sogenannten Regalien (Berg- Salz- Forst- Jagd- Münz- Postregal u. d. g.), ob sie gleich im Grunde nur außerwesentliche Hoheitsrechte sind, da ein Staatsoberhaupt auch ohne sie gar wohl gedacht werden kann.

§. 566.

Misbrauch der Staatsgewalt.

Ungeachtet das Staatsoberhaupt vermöge der

ihm zukommenden Hoheitsrechte (§. 561 ff.) als einzig, unabhängig, unverantwortlich, unwiderstehlich, unverletzlich und insofern auch als heilig zu betrachten — so daß jeder Unterthan, welcher die ihm gebürende Achtung durch Wort oder That verletzt, des Verbrechens der beleidigten Hoheit (crimen laesae majestatis) schuldig ist — so kann es doch nicht als erhaben über alle Gesetze und als unumschränkter Beherrscher seiner Unterthanen angesehn werden. Denn Rechte und Pflichten beschränken sich schon nach dem natürlichen Rechtsgesetze gegenseitig im Wechselverhältnisse vernünftiger Wesen (§. 508), und die höchste Gewalt nebst allen darin begriffenen Rechten ist dem Staatsoberhaupte nur darum anvertraut, damit es den Staatszweck verwirkliche. Es kann also auch nicht befugt sein, irgend etwas zu thun oder zu gebieten, was jenem Zwecke widerstritte, weil dieß ein offenbarer Misbrauch der Staatsgewalt wäre. Geschähe dieß dennoch, weil das Staatsoberhaupt zufällig einen ungerechten Willen und ein vom Staatsinteresse abgesondertes Privatinteresse hätte: so würde den Unterthanen nicht nur das Recht der Beschwerdeführung und der Bitte um Abhülfe (jus gravaminum, jus petitionis), sondern bei einer solchen Fortsetzung des Unrechts, welche das ganze vernunftmäßige Dasein des Volkes zerstören könnte, als äußerstes Nothmittel oder als Nothwehr auch das Recht des Widerstands (jus resistentiae) zukommen. *)

*) Der Widerstand kann zuerst negativ sein und besteht dann in der bloßen Verweigerung des Gehorsams (denegatio obedientiae — wie wenn ein nichtchristlicher Regent seinen christlichen Unterthanen beföhle, ihren Glauben aufzugeben und den seinigen

anzunehmen, diese aber sich dessen schlechthin weigerten). Er kann aber auch positiv oder ein wirklicher Aufstand werden (insurrectio — wie wenn jener Regent seine andersgläubigen Unterthanen mit dem Schwerte zu seinem Glauben bekehren wollte, und sie sich nun ihrer Haut wehrten). Wie weit jedesmal ein solcher Widerstand gehen dürfe, lässt sich im Allgemeinen gar nicht bestimmen, sondern kommt auf die Dringlichkeit der Umstände an, und muß dem Gewissen überlassen werden. [C'est une délicate question — sagt der vormalige Erzbischoff Pradt in seinen Betrachtungen über die spanische Revolution, S. 42 — que celle qui touche à l'indication du point auquel finit le devoir de l'obéissance et commence celui de la résistance. La théorie de l'oppression n'est pas encore fixée — wird es auch nie werden — on peut glisser facilement dans cette route incertaine et mal tracée. Wohl wahr! Wohin würde jedoch der Lehrsatz vom unbedingt leidenden Gehorsam führen? Offenbar zur Verthierung der Menschheit]. Soviel aber ist klar, daß es eben so ungereimt als ungerecht wäre, wenn die zum Widerstande genöthigten Unterthanen ihren Regenten deshalb zur Verantwortung ziehn, bestrafen oder gar hinrichten wollten. Denn sie sind nicht dessen Richter und haben keine Strafgewalt über ihn (§. 563). Uebrigens vergl. Joh. Benj. Erhard's Schrift über das Recht des Volks zu einer Revoluzion. Jena u. Leipz. 1795. 8. — Karl Heinr. Heydenreich's Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revoluzion. Leipz. 1794. 8. — Ludw. Heinr. Jakob's Antimachivell oder über die Gränzen des bürgerlichen Gehorsams. Halle, 1794. 8. A. 2. 1796. — Paul Joh. Ans. Feuerbach's Antihobbes oder über die Gränzen der bürgerlichen Gewalt und das Zwangsrecht der Unterthanen gegen ihre Oberherren. Erfurt, 1798. 8. Th. 1. — Auch bezieht sich hierauf Fichte's Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revoluzion. Th. 1. Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit. (Anonym und ohne Ort) 1793. 8.

§. 567.

Verfassung des Staats.

Damit es aber nicht zu diesem Aeußersten komme, wodurch die Existenz des Staats allemal gefährdet würde, so fodert die Vernunft für jeden Staat nicht nur überhaupt irgend eine Verfassung (constitutio civitatis), sondern auch eine solche, welche dem Misbrauche der höchsten Gewalt durch positive Schranken, innerhalb der sie nur auf den Staatszweck hinwirken kann, möglichst vorbeuge und ebendadurch allen Widerstand dagegen in der Wurzel ersticke — eine Verfassung also, welche der Anerkennung und Achtung des Rechts von Seiten des Staatsoberhauptes sowohl als der übrigen Bürger eine dauerhafte Gewähr, und daher auch der oft wechselnden Verwaltung des Staats (administratio civitatis) eine beharrliche Richtung auf den Staatszweck gebe. *)

*) Vergl. des Verf. Schrift: Ueber Staatsverfassung und Staatsverwaltung. Königsb. 1806. 8. Die Behauptung, daß die Verfassung etwas Gleichgültiges sei, wenn der Staat nur gut verwaltet werde — nach Pope's bekanntem Ausspruche:

Let fools discept on forms of government,
The best administered is the best —

ist ungereimt, da die Verfassung als das dauernde Lebensprinzip eines Staates eben der Verwaltung als dem wandelbaren Lebensprinzipe das Gepräge der Güte aufdrücken soll.

§. 568.

Der Verfassungsvertrag.

Durch die Verfassung erhält der Staat eine bestimmte Gestalt (forma civitatis). Denn es wird

dadurch die Art und Weise bestimmt, wie die höchste Gewalt in einer bürgerlichen Gesellschaft theils dargestellt theils ausgeübt werden soll. Auf der Darstellungsart jener Gewalt beruht nämlich die äußere Gestalt dieser Gesellschaft oder die Herrschaftsform (forma principatus....αρχια) auf der Ausübungsart aber die innere Gestalt oder die Regierungsform (forma regiminis....κρατια). Da nun jeder Staat in dieser doppelten Hinsicht auf irgend eine Art bestimmt sein muß, so ist der Verfassungsvertrag (pactum constitutionale) nichts anders als der bürgerliche Vertrag selbst (§. 555) auf die Verfassung bezogen. *)

*) Da die Verfassung mit dem Staate selbst entsteht und sich fortbildet, so verliert sich der Ursprung beider oft in das Dunkel der Vorzeit. Der Verfassungsvertrag lässt sich dann so wenig geschichtlich nachweisen, als der Staatsvertrag überhaupt, ob er gleich immer, als irgend einmal durch die That selbst abgeschlossen, vorausgesetzt werden muß. Uebrigens ist es in rechtlicher Hinsicht gleichgültig, ob die Verfassung geschrieben oder ungeschrieben, wiewohl im ersten Fall ihre Züge bestimmter erkennbar sind, weil sie in einer besondern Urkunde (magna charta, charta constitutionalis) abgeprägt. Auch ist es einerlei, ob eine Verfassung als bloß verwilligt (oktroirt) oder als wirklich verabredet (stipulirt) erscheine. Denn sobald das Bewilligte vom Volke angenommen, hat es die Kraft des Vertrags. Ist die Verfassung durch eine Mehrheit von geschriebnen Gesetzen bestimmt, so heißen diese die positiven Staatsgrundgesetze (leges civitatis fundamentales).

§. 569.

Die Grundformen des Staats.

In Ansehung der Herrschaftsform hat der Staat entweder eine monarchische oder eine polyar-

chische Verfassung, je nachdem die höchste Gewalt von Einem (einer physischen Person) oder von Mehren (einer moralischen Person) dargestellt wird. In Ansehung der Regierungsform aber hat er entweder eine autokratische oder eine synkratische Verfassung, je nachdem die höchste Gewalt von der sie darstellenden Person ganz und allein oder unter Mitwirkung des Volks durch selberwählte Stellvertreter (Repräsentanten) ausgeübt wird. Die letzte Art der Verfassung heißt daher auch die stellvertretende (repräsentative) Staatsform. *)

*) Die an sich möglichen Grundformen des Staats sind also nicht Monarchie, Aristokratie und Demokratie, sondern Monarchie, Polyarchie, Autokratie und Synkratie, welche, wieferne sie sich wechselseitig durchdringen, folgende vier geben:

1. autokratische Monarchie,
2. synkratische Monarchie,
3. autokratische Polyarchie,
4. synkratische Polyarchie.

Die ständische Verfassung ist eine bloße Unterart der stellvertretenden, indem die Stellvertreter des Volks entweder aus und nach gewissen Klassen der Staatsbürger (sogenannten Ständen) oder ohne Rücksicht auf solche ernannt werden können. Vergl. des Verf. Schrift: Das Repräsentativsystem, oder Ursprung und Geist der stellvertretenden Verfassungen. Leipz. 1816. 8.

§. 570.

Die rechtlichste Verfassung.

Wiewohl keine jener Grundformen des Staats an und für sich widerrechtlich ist, da nach jeder die höchste Gewalt auf eine dem Rechtsgesetze überhaupt gemäße Weise ausgeübt werden kann: so ist doch die synkratische Monarchie die rechtlichste

von allen, weil sie die stärkste Bürgschaft für eine durchgängige und allseitige Verwirklichung der Rechtsidee im Staate gewährt, mithin dem Staatszwecke am meisten entspricht (§. 552 und 567). Denn die Autokratie giebt der Eigenmacht und Willkür im Gebrauche der höchsten Gewalt zu vielen Spielraum, und führt daher leicht zu Despotie und Tyrannei; die Polyarchie aber zersplittert die höchste Gewalt zu sehr, schwächt also ihr Ansehn und ihre Wirksamkeit, und führt dadurch leicht zu Bürgerzwist und Anarchie. *)

*) Wie die synkratische Monarchie weiter beschaffen sein müsse, wenn sie die rechtlichste Verfassung wirklich sein soll, hat die Staatswissenschaft (Politik) in der Verfassungslehre als einer Theorie vom gesammten Staatsorganismus näher zu bestimmen. Soviel aber ist für sich klar, daß, wenn die Stellvertreter des Volks nicht wenigstens an der Gesetzgebung und der Besteuerung theilnehmen, und zwar nicht bloß mitberathend (konsultativ) sondern auch mitentscheidend (kondezisiv), sie keine wahren Repräsentanten, sondern bloße Figuranten auf dem Staatstheater sind. Da also die stellvertretende Verfassung als die rechtlichste selbst wieder verschiedner Modifikazionen fähig ist, so wird sie erst dann auch zur besten, wenn sie sich bis zur höchsten Stufe der Vollkommenheit entwickelt und ausgebildet hat. Die beste Verfassung und die beste (jener angemessenste) Verwaltung zusammengedacht giebt die Idee des besten oder vollkommensten Staats, in welchem die freieste Thätigkeit der Bürger mit der nachdrücklichsten Wirksamkeit der höchsten Gewalt aufs Innigste vereinigt sein soll. Dieß ist zwar ein bloßes Ideal. Da aber die Vernunft überall nach dem Besten oder Vollkommensten zu streben gebietet, so fodert sie auch die Verwirklichung jenes Ideals durch allmähliche Annäherung. Sie fodert also mit der Zeit fortschreitende Verbesserungen der Verfassung sowohl als der Verwaltung des Staats (politische Reformen), um dadurch allen Umwälzungen und Zerrüttungen des

Staats (politischen Revoluzionen) vorzubeugen. Vergl.:

Plato und Rousseau. Ein Fragment aus der Schrift Morgenstern's de Platonis republica. Comment. III. Civitatis ex mente Platonis perfectae descriptio atque examen. Im N. deutschen Merk. 1793. St. 3.

Joh. Geo. Schlosser über eine Stelle des Aristoteles von den Regierungsformen. Im N. deut. Merk. 1789. St. 6.

Fragmens de *Polybe* et quelques extraits de *Spelman* sur la meilleur forme de gouvernement possible. 1789. 8.

Frdr. Ewald Comte de Herzberg, discours sur la forme des gouvernemens et quelle en est la meilleure. Berl. 1784. 8. Auch deutsch: Ebend. 1784. 8.

Ant. Antr. van der Mark, disp. polit. de coetu civitatis perfecto. Franecker, 1785. 4.

Karl Anton Graf von Hohenthal, welche Regierungsform ist der bürgerlichen Glückseligkeit am angemessensten. (Regensb.) 1791. 4.

De beste Regeerings-vorm. In: De Maan, uitg. op de Planet de Aarde. 1792. 8.

Ideal einer vollkommnen Staatsverfassung, aus den Papieren eines Staasministers. In Ewald's Urania. 1795. St. 5. S. 321 ff. und St. 6. S. 401 ff.

Karl Sal. Zachariä über die vollkommenste Staatsverfassung. Leipz. 1800. 8.

M. C. F. W. Grävell's antiplatonischer Staat, oder: Welches ist die beste Staatsverwaltung? A. 2. Berlin, 1812. 8.

Allgemeine Grundzüge einer vollkommnen Staatsverfassung. Nürnb. 1819. 8.

Auch der oben (§. 547. Anm.) angeführte Essai sur les formes de gouvernement etc. von Friedrich II. kann hieher bezogen werden. Neuerlich ist derselbe auch deutsch erschienen unter dem Titel: Fr. des Gr. Versuch über Beherrschungsformen und Regentenpflichten; übers. und mit Anmerkk. begleitet von Krommer. Schmalkalden, 1821. 8.

§. 571.

Aus- und Eintritt der Staatsbürger.

Dieser ist theils natürlich theils willkürlich. Der natürliche Austritt aus der bürgerlichen Gesellschaft geschieht durch den Tod, mit welchem alle Rechte eines Staatsbürgers erlöschen, wenn nicht die positiven Gesetze seinem Willen noch eine über den Tod hinaus reichende Verfügungskraft beigelegt haben (§. 522). Der natürliche Eintritt in jene Gesellschaft geschieht durch die Geburt, welche jedem auf dem Staatsgebiete, selbst von Fremden, Gebornen einen Anspruch auf das Bürgerrecht giebt, wenn er davon Gebrauch machen will. Der willkürliche Austritt geschieht durch Auswanderung, wozu jeder befugt ist, wenn er auf dem Staatsgebiete kein den Bedürfnissen seiner sinnlich-vernünftigen Natur ensprechendes Dasein finden kann (jus emigrationis). Nimmt er äußeres unter dem Schutze des Staats erworbnes Eigenthum mit, so ist der Staat befugt, einen verhältnissmäßigen Abschoß davon zu fodern (jus detractus). Der willkürliche Eintritt geschieht durch Einwanderung und Niederlassung oder Ansiedlung, welche der Staat mit Hinsicht auf Beschaffenheit, Zahl und Absicht der Einwandernden ebensowohl verweigern als unter ihm selbst beliebigen Bedingungen zulassen kann. *)

*) Daß rechtlich kein erzwungener Eintritt stattfinden könne, versteht sich von selbst. (Der §. 551 gesetzte Fall gehört nicht hieher). Ein erzwungener Austritt aber könnte rechtlich nur als Strafe (Landesverweisung, Exil) stattfinden, wenn jemand dem Staate so geschadet oder zu schaden gesucht hätte, daß dessen Dasein dadurch gefährdet wäre, in welchem Falle der Ausgestoßene als bürgerlich todt anzusehn; aber

nicht um bloßen Verdachts willen oder gar zur Abwendung einer bloß möglichen Gefahr (Ostrazismus).

§. 572.

Untergang des Staats.

Wiewohl der Staat als eine ewige Gesellschaft zu denken (§. 553), so kann er doch untergehn sowohl durch Natur, wenn diese durch zerstörende Einflüsse sämmtliche Bürger oder das ganze Staatsgebiet vernichtete, als durch Freiheit, wenn alle Bürger beschlössen, ihr Staatsgebiet zu verlassen, um ein andres aufzusuchen — wo sie dann bis zur Gewinnung eines neuen festen Sitzes als ein bloßes Wandervolk (Nomaden) zu betrachten — oder sich einem andern Staate zur Bildung eines größern und kräftigern gesellschaftlichen Ganzen anzuschließen — in welchem Falle der Staat nur seine bisherige Selbständigkeit verlieren würde. Ob ihm diese durch einen andern Staat gewaltsam entzogen werden dürfe, ist eine völkerrechtliche Frage. Wenn aber ein einzeler Bürger so feindselig gegen den eignen Staat handelt, daß er das Dasein desselben gefährdet, so ist er des Hochverraths (proditio eminens) schuldig. *)

*) Das Verbrechen der beleidigten Hoheit (§. 566) kann auch hochverrätherisch sein, wenn es zugleich gegen den Staat gerichtet ist. Bloßer Aufruhr aber ist noch nicht Hochverrath, wenn er nicht in feindseliger Absicht gegen den Staat selbst erregt wird. Vergl. Karl Aug. Schott's Abhandlung über das Verbrechen der beleidigten Majestät. Tübingen, 1797. 8. und Hellm. Winter's Schrift: Das Majestätsverbrechen. Berl. 1815. 8. mit Paul Joh. Anselm Feuerbach's philosophisch-juristischer Untersuchung über das Verbrechen des Hochverraths. Erfurt, 1798. 8.

B. Staaten- oder Völkerrecht.

§. 573.

Allgemeine Foderung der Vernunft.

Sobald eine Mehrheit von Staaten oder Völkern gegeben, welche in einem wirklichen Koexistenzialverhältnisse stehn — wie die auf der Erde befindlichen — so fodert die Vernunft auch von ihnen die durchgängige Anerkennung des von ihr aufgestellten Rechtsgesetzes. Sie betrachtet also jene großen gesellschaftlichen Körper als moralische Personen (§. 491. Anm.) und ertheilt ihnen als solchen gewisse Rechte, welchen auch gewisse Pflichten entsprechen, die daher Rechts- oder Zwangspflichten sind (§. 492. 495 und 497. Anm.). Der Inbegriff dieser Rechte und Pflichten heißt das Staaten- oder Völkerrecht, und zwar das natürliche, wiefern es einzig durch Vernunft, das willkürliche oder positive, wiefern es durch Uebereinkunft bestimmt ist (§. 484 und 489). *)

*) Die Uebereinkunft der Völker ist nämlich als ein äußeres Gesetz für ihr gegenseitiges Rechtsverhältniß zu betrachten, obwohl dieses Gesetz nicht immer ausgesprochen und niedergeschrieben. Daher bildet sich auch das positive Völkerrecht theils durch Gewohnheit oder Herkommen als eine stillschweigende Uebereinkunft, theils durch förmlich abgeschlossne Verträge (jus gentium consuetudinarium et pactitium).

§. 574.

Recht der moralischen Persönlichkeit.

Wie jedem sinnlich-vernünftigen Wesen das Recht der physischen Persönlichkeit zukommt (§. 506), so auch jedem Volke, als einer Mehrheit solcher

Wesen, das Recht der moralischen Persönlichkeit. Es ist also befugt, sich zu einer bürgerlichen Gesellschaft oder einem Staate zu gestalten, um dadurch seine Persönlichkeit gegen andre Völker kräftiger geltend zu machen. Wieferne nun dazu auch ein bestimmtes Gebiet und eine bestimmte Verfassung gehört (§. 554 und 567), so ist ein Volk auch befugt, sich auf jedem noch nicht von einem andern Volke in Besitz genommenen Gebiete niederzulassen und es für sich in Besitz zu nehmen, sich jede beliebige Verfassung zu geben und überhaupt seine Kräfte frei zu entwickeln und zu gebrauchen, dabei aber sich jedem andern Volke gleich zu stellen, folglich auch die Anerkennung und Achtung seiner moralischen Persönlichkeit von Seiten andrer Völker im Weigerungsfalle zu erzwingen oder sein Recht durch Zwang zu schützen (§. 497.). *)

*) Das Recht der moralischen Persönlichkeit eines Volkes lässt sich daher auch zerfällen in die Rechte der persönlichen Subsistenz, Freiheit und Gleichheit, welche als unveräußerlich zu betrachten, wiewohl ein Volk durch Unglück auch seine ganze moralische Persönlichkeit verlieren kann. Die Gleichheit aber ist hier wieder nur im formalen und juridischen Sinne zu nehmen (§. 506. Anm.), da Völker in jeder andern Hinsicht noch weit ungleicher sein können, als Individuen.

§. 575.

Recht der Verstärkung.

Ein Volk ist demnach auch befugt, sich sowohl intensiv als extensiv auf jede mit den Rechten andrer Völker einstimmige Weise zu verstärken (jus corroborationis). Es darf daher nicht nur sich selbst vermehren und ausbilden und sein Gebiet bebauen und befestigen, sondern auch aus andern

Staaten kommende Fremdlinge in seinen Schooß aufnehmen und gegen Verfolgungen schützen, und anderweites Gebiet, wenn es noch herrenlos oder vom bisherigen Eigenthümer freiwillig verlassen, oder abgetreten ist, mit seinem Gebiete vereinigen, folglich auch durch Aussendung eines Theils seiner Bevölkerung und durch Ansiedlung desselben in entfernteren Gegenden Töchterstaaten begründen (jus colonisationis). *)

*) Da das Verhältniß der Kolonien zu dem sie anlegenden Staate positiver Art ist, so läßt sich naturrechtlich nichts weiter darüber bestimmen, als daß den Kolonisten (wenn diese nicht etwa zur Deportazion verurtheilte Verbrecher) die allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte nicht entzogen werden dürfen. Sobald aber eine Kolonie mündig d. h. so zahlreich und stark geworden, daß sie einen selbständigen Staat bilden kann, so darf sie auch Entlassung von der bloß vormundschaftlichen Oberherrschaft des Mutterstaates fodern, weil diese Foderung im natürlichen Laufe der Dinge begründet ist. Die Kolonie wird dann ein Tochterstaat (status filialis), der aus natürlicher Anhänglichkeit gern mit dem Mutterstaate in der engsten Verbindung bleiben wird, wenn dieser nicht selbst durch Unbilligkeit und Unklugheit das Band zerstört.

§. 576.

Recht der Vertragung und Verbündung.

Ein Volk ist ferner befugt, mit jedem andern Volke Verträge und also auch Bündnisse zu schließen (jus pactorum et foederum). Die Völkerverträge sind aber nur unter denselben Bedingungen gültig, unter welchen Privatverträge Rechtskraft haben (§. 530—532); und wenn sie Bundesverträge sind, so können sie entweder nur ein vor-

übergehendes Bündniß zu Schutz und Trutz (foedus de- et offensivum), oder auch einen dauerhaften Verein zu einem Staatenbunde (confoederatio civitatum), wo nicht gar zu einem Bundesstaate (civitas confoederata) bezwecken, indem es ganz von dem Belieben der vertragenden Völker abhangt, wie sie sich mit einander verbünden wollen, wenn sie dabei nur nicht die Verletzung der Rechte andrer, nicht im Bunde begriffener, Völker beabsichten. Denn alsdann hätten sie ein bloßes Angriffsbündniß (foedus pure offensivum) geschlossen, welches widerrechtlich, also ungültig, da die Vernunft den Angriff nur als Vertheidigungsmittel zulassen kann. *)

*) Vergl. die beiden gekrönten Preisschriften:
Leonh. von Dresch über die Dauer der Völkerverträge. Landshut, 1808. 8.
Des Freih. Karl Wilh. von Tröltsch Versuch einer Entwickelung der Grundsätze, nach welchen die rechtliche Dauer der Völkerverträge zu beurtheilen ist. Ebend. 1808. 8.

§. 577.

Gesandschaftsrecht.

Da Völker im Ganzen nicht mit einander unterhandeln können, so bedarf es dazu gewisser Mittelspersonen. Diese sind entweder die Regenten selbst oder, da auch dieß nicht immer möglich, oft bedenklich, deren Bevollmächtigte und Abgesandte (§. 564). Diese Personen — sie mögen von höherem oder niederem Range sein und sich kürzere oder längere Zeit (als beständige Residenten, deren Zulassung jedoch vom Belieben eines jeden Staats abhangt) auf dem fremden Staatsgebiete

aufhalten — sind in Ansehung ihres Lebens, ihrer Freiheit und ihres Eigenthums (also auch ihrer Briefschaften) als unverletzlich zu betrachten, wiwohl sie sich in Ansehung ihres Privatverhaltens den allgemeinen Landesgesetzen zu fügen haben, und daher weder Kundschafterei und Schmuggelei treiben, noch den Verbrechern einen Zufluchtsort gewähren, noch sich irgend eine Gerichtbarkeit anmaßen dürfen. Die Verträge aber, welche sie abschließen, bedürfen, um vollkräftig zu sein, jederzeit der Bestätigung (ratificatio) von Seiten derer, von welchen sie dazu bevollmächtigt worden, wenn sie nicht ausdrücklich eine unbedingte Vollmacht erhalten haben.

§. 578.

Kriegsrecht.

So lange die Völker als völlig unabhängige und unverbundne Staaten neben einander sind, leben sie in einem dem Naturstande einzeler Personen ähnlichen Verhältnisse (§. 488). Da sie nun während dieses Zustandes zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten über gegenseitige Rechte und Pflichten keinen äußern Gerichtshof haben: so kann ein Rechtsstreit zwischen zwei Völkern (ein Völkerprozeß) nicht anders entschieden werden, als entweder durch gütlichen Vergleich — wobei auch ein drittes Volk als Vermittler oder als Schiedsrichter angerufen werden kann — oder durch Waffengewalt. Im letzten Fall entsteht Krieg d. h. ein Zustand, wo zwei (oder auch mehre) Völker zur Behauptung ihrer (wirklichen oder angeblichen) Rechte gegen einander offenbaren Zwang üben. Da es nun einen rechtlichen Zwang giebt (§. 497 und 498), so ist auch der Krieg an sich nicht ungerecht. Doch

fodert die Vernunft, daß der gütliche Vergleich vorher wenigstens versucht usd der Krieg nachher förmlich angekündigt werde. Ein bloßer Angriffskrieg (Invasions- oder Eroberungskrieg) ist also ungerecht. Der Vertheidigungskrieg aber kann der Form nach auch als Angriffskrieg geführt werden und heißt dann Zuvorkommungskrieg, wie er seinem anderweiten Zwecke nach auch ein Herstellungs- Entschädigungs- Genugthuungs- oder Vergeltungskrieg sein kann (§. 536 und 537). Der letzte kann nur uneigentlich ein Rache- oder Strafkrieg genannt werden (§. 537. Anm. d. und §. 538). Ein Vernichtungs- oder Vertilgungskrieg (bellum internecinum) könnte rechtlicher Weise nur stattfinden, wenn ein Volk das Völkerrecht gar nicht anerkennen wollte, mithin fortwährend die Verletzung desselben sich zum Zwecke machte. *)

*) Die verschiednen Arten des Kriegs, welche es in militarischer Hinsicht geben kann, als: Land- See- Gebirgs- Festungskrieg u. s. w., gehören nicht hieher. S. des Verf. System der Kriegswissenschaften und ihrer Literatur enzyklopädisch dargestellt, §. 6 ff. Wegen des Kriegs überhaupt aber vergl. die Schrift: Ueber den Krieg; ein philosophischer Versuch von Heinr. Gli. Tzschirner. Leipz. 1815. 8.

§. 579.

Fortsetzung.

Während des Kriegs stehen die denselben führenden Völker im Verhältnisse der Feindschaft d. h. sie verhalten sich zu einander als Beleidiger und Beleidigte, aber doch nur im Ganzen. Daher dürfen die Privatpersonen als solche keine

Feindseligkeiten ausüben und, wenn sie sich derselben enthalten, auch nicht feindselig behandelt werden. Alle Feindseligkeiten (aktive und passive) betreffen also bloß die bewaffnete Macht d. h. diejenigen Personen, welche der Staatsgewalt als Werkzeuge ihres Willens gegen den Feind unmittelbar dienen, folglich den Krieg im Namen des Volkes wirklich führen. Die Bewaffneten dürfen sich also wechselseitig auf Leben und Tod bekämpfen, so lange nicht ein Theil die Waffen gestreckt und sich dem andern als Gefangener ergeben hat, worauf er bis zum Ende des Kriegs in Gefangenschaft bleibt, wenn er nicht früher durch Flucht, Auslösung oder Auswechselung seine Freiheit wieder gewonnen. Die Unbewaffneten aber sind verbunden, der Feindesgewalt, soweit sie Land errungen, zu gehorchen, mithin auch alles zu geben und zu leisten, was vom Feinde gefodert wird, wiefern es nicht der Pflichttreue gegen den Regenten widerstreitet. Der Feind darf also auch nichts anders und nicht mehr fodern oder thun, als zur zweckmäßigen Führung des Krieges nöthig. *)

*) Die Verletzung dieser kriegsrechtlichen Grundsätze von der einen Seite kann zwar als eine Erklärung aufgenommen werden, daß der andre Theil auch nicht daran gebunden sei. Dieser ist also insoferne zu Repressalien befugt, wird aber als ein edler Feind keinen Gebrauch davon machen, weil dadurch das Unrecht ins Unendliche vervielfältigt und gesteigert, und weil man überhaupt von den allgemeinen Pflichten der Menschlichkeit durch kein Betragen des Feindes entbunden werden kann. — Das Kundschaften muß zwar im Kriege jedem Theile gestattet sein; wer sich aber dazu hergiebt, muß sich auch gefallen lassen, daß man ihm auf die kürzeste und sicherste Art das Handwerk lege.

§. 580.

Fortsetzung.

Die nicht kriegführenden Völker haben zwar das Recht der Neutralität, müssen aber, wenn sie davon Gebrauch machen wollen, ihre Neutralität auch durch die That bewähren, dürfen also keinem der kriegführenden Theile ihr Gebiet öffnen oder ihn sonst heimlich unterstützen. Will aber ein Volk dem andern im Kriege beistehen, weil es dieses für ungerechter Weise bekriegt oder durch dessen Besiegung sich selbst für gefährdet hält, so hat es (auch ohne Bundesgenossenschaft, wodurch es dazu verpflichtet wäre — §. 576) das Recht der Hülfleistung, tritt jedoch durch dessen Gebrauch völlig in das Verhältniß eines kriegführenden Volkes. *)

*) Der Vorwand einer erzwungenen Hülfleistung gilt nach strengem Rechte nicht, ob es gleich Umstände geben kann, wo nach Billigkeit die Theilnahme am Kriege als nicht ganz freiwillig zu entschuldigen. — Lässt sich ein Kriegführender gefallen, daß ein Dritter den andern Theil mit Geld oder gar mit Mannschaft unterstütze und doch für neutral gelte, so ist dieß Sache der Konvenienz. — Zufuhr von Lebensmitteln und andern Kriegsbedürfnissen im Wege des, beiden gleich offen stehenden, Handelsverkehrs ist kein Bruch der Neutralität, sondern ein bloß friedliches Geschäft. Auf belagerte Plätze ist dieß jedoch nicht anwendbar, weil deren Widerstandskraft durch solche Zufuhr vermehrt wird.

§. 581.

Friedensrecht.

Da durch den Krieg nicht alles Rechtsverhältniß zwischen den Völkern aufgehoben ist, sondern

bloß über dasselbe gestritten wird: so können die streitenden Völker nicht nur während des Kriegs rechtsgültige Verträge miteinander schließen, sondern auch den Krieg selbst durch einen solchen Vertrag enden. Dieser heißt alsdann der Friedensvertrag und ist allemal rechtsgültig, sobald nicht der eine Theil durch seine Uebermacht dem andern Bedingungen vorgeschrieben hat, welche mit der moralischen Persönlichkeit eines Volkes unverträglich sind oder dessen unveräußerliche Rechte verletzen (§. 574. Anm.). Damit dieß nicht geschehe, dürfen an den Friedensverhandlungen auch andre bisher neutrale Mächte als Vermittler theilnehmen und, damit der von ihnen vermittelte Friede auch gehalten werde, als Bürgen ihn bekräftigen. *)

*) Wenn ein Volk das andre überfallen und unterjocht hat, so ist eigentlich gar kein Friedensvertrag geschlossen worden; es ist nur ein scheinbarer Friedenszustand, eine Art von Waffenstillstand eingetreten. Das unterjochte Volk behält also immerfort das Recht, seine Selbständigkeit und Freiheit wieder zu erringen, sobald es sich dazu stark genug fühlt. Eine Verjährung kann in dieser Hinsicht gar nicht eintreten (§. 525). Werden im Friedensvertrage Theile vom Staatsgebiete veräußert, so sind die darauf wohnenden Bürger nicht als mitveräußert zu betrachten, sondern jeder behält das Recht, mit seiner ganzen Habe, soweit sie beweglich gemacht werden kann, ohne irgend einen Abzug auszuwandern (§. 571). Vergl. des Verf. Aufsatz über das (angebliche) Eroberungsrecht, in Dess. politischen Kreuz- und Queerzügen. S. 64 ff.

§. 582.

Ewiger Friede.

Da die Vernunft den Krieg nur als Nothmittel zur Entscheidung der Rechtsstreitigkeiten der Völ-

ker zulässt (§. 578): so fodert sie eigentlich, daß dergleichen Streitigkeiten entweder gar nicht entstehen oder, wenn sie entstanden, auf friedliche Art geschlichtet werden sollen. Sie fodert also einen ewigen Frieden als das Ideal eines durchaus rechtlichen Zustandes aller Völker der Erde. Dieses Ideal ist aber weder durch eine Universalmonarchie, noch durch ein politisches Gleichgewicht, noch auch durch einen allgemeinen Völkerbund, vermöge dessen die Rechtsstreitigkeiten der Völker von einem schiedsrichterlichen, aus Abgeordneten aller Völker zusammenzusetzenden, Tribunale geschlichtet würden, völlig erreichbar. Die Völker können sich daher jenem Ideale nur durch eine fortschreitende Verbesserung ihres gesammten (physischen, politischen und moralisch-religiosen) Zustandes allmählich annähern. *)

*) Hierüber sind noch folgende Schriften zu vergleichen: (Valent. Embser) die Abgötterei unsers philosophischen Jahrhunderts. Erster Abgott: Ewiger Friede. Mannh. 1779. 8. — Dess. Widerlegung des ewigen Friedensprojektes. Ebend. 1797. 8. (bezieht sich auf die folgende Schrift).

Imm. Kant, zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Königsb. 1795. 8. A. 2. 1796. Franz. (avec un nouveau supplement de l'auteur). Ebend. 1796. 8. (Auch Paris, 1796. 8. Vergl. Lettre à Mr. Kant. Braunschw. 1797. 8.). Engl. Lond. 1797. 8. Dän. Kopenh. 1796. 8. (In der berl. Monatsschr. 1784. Novemb. äußerte sich Kant zuerst darüber).

L. Alex. Lamotte oratio, utrum pax perpetua pangi possit nec ne? Stuttg. 1796. 4.

Karl Sal. Zachariä's Janus. Leipz. 1802. 8.

Wilh. Traug. Krug über politisches Gleichgewicht und Uebergewicht, Universalmonarchien und Völkervereine, als Mittel, die Völker zum ewigen Frieden zu

führen. In Dess. politischen Kreuz- und Querzügen. S. 89 ff. (Früher in der Leipz. Literaturzeit. 1812. Nr. 5—7. unter dem Titel: Allgemeine Uebersicht und Beurtheilung der Mittel, die Völker zum ewigen Frieden zu führen).

Manche Schriften dieser Art beziehen sich bloß auf einen dauerhaften Friedenszustand unter den europäischen Völkern, als eine Vorbereitung des ewigen Friedens, wie:

Joh. Frdr. Kayseri diss. de tuendo aequilibrio Europae. Gießen, 1723. 4.

J. G. H. von Justi's Untersuchung, ob Europa in eine Staatsverfassung gesetzt werden könne, wobei ein immerwährender Friede zu hoffen? In Dess. historisch-juristischen Schriften (Frankf. 1760 u. 1761. 2 Bde. 8.) B. 1. Abth. 2. St. 2.

Justus Sincerus Veridicus von der europäischen Völkerrepublik; Plan zu einem ewigen Frieden. Altona, 1796. 8.

(Frdr. von Genz) Fragmente aus der neuesten Geschichte des politischen Gleichgewichts in Europa. Petersb. 1806. 8.

Gedanken über die Wiederherstellung des Gleichgewichts in Europa zur Begründung eines dauerhaftern Friedens als bisher möglich gewesen. Leipz. 1808. 8.

Vorschläge zu einer organischen Gesetzgebung für den europäischen Staatenverein, zur Begründung eines dauernden Weltfriedens. Leipz. 1814. 8.

Projet d'une organisation politique pour l'Europe ayant pour objet de procurer aux souverains et aux peuples une paix générale et perpétuelle et un bonheur inaltérable. Par M. le comte de *Paoli-Chagny*. Hamburg, 1818. 8.

Nouveau projet de paix perpétuelle entre tous les peuples de la chrétienté, basé sur une délimitation fixe et naturelle de territoires nationaux et sur la propagation des sentimens religieux et philantropiques. Paris, 1827. 2 Bde. 8.

Wiefern ein neueres auf religiose Grundsätze gestütztes Völkerbündniß zu demselben Zwecke beitragen könnte,

zeigen des Verf. weltbürgerliche Betrachtungen über den heiligen Bund und dessen wahrscheinliche Folgen, in der Schrift: La sainte alliance. Oder Denkmal des von Oestreich, Preußen und Russland geschlossenen heiligen Bundes. Leipz. 1816. 8.

§. 583.

Weltbürgerrecht.

Ungeachtet jeder Staat ein selbständiges Ganze ist (§. 574), so betrachtet die Vernunft doch alle räumlich verbundne Staaten — wie die auf der Erde befindlichen — als Glieder einer größern, sie insgesammt befassenden, Gemeinheit, woraus die Idee eines Weltbürgerthums (societas cosmopolitica) und also auch eines Weltbürgerrechts (jus cosmopoliticum) entspringt. Vermöge desselben ist jeder Bürger des einen Staates befugt, das Gebiet eines andern, mit dem seinigen im Frieden begriffenen, Staats zu betreten und sich den Bürgern desselben zum Verkehre anzubieten — vorausgesetzt, daß er sich nicht böser Absicht gegen den andern Staat oder einzele Bürger desselben verdächtig mache. Man kann dieß auch das Recht der allgemeinen Wirthbarkeit (jus hospitalitatis universalis) nennen, indem vermöge desselben kein Fremdling als solcher feindlich, sondern gastfreundlich (tanquam hospes, non tanquam hostis) zu behandeln ist. *)

*) Hieraus folgt ganz natürlich das Recht, die ganze Erde zu bereisen (jus liberae peregrinationis) und also auch das ganze Meer zu beschiffen (jus liberae navigationis), da dieses von der Natur selbst zum allgemeinen Verbindungs- und Verkehrsmittel der Völker bestimmt, mithin allen offen ist (mare non clausum, sed liberum). Alle Herrschaft über

das Meer (soweit es nicht vom Lande aus bereichbar) ist also angemaßt (dominium in mare est nullum); ebenso das Strandrecht, wenn es auf Personen und deren Eigenthum ausgedehnt wird. Auch soll allgemeine Handelsfreiheit stattfinden, obwohl jeder Staat befugt ist, von fremden ein- und durchgehenden Waaren einen verhältnissmäßigen Zoll zu erheben, so wie gegen diejenigen Staaten, welche die Handelsfreiheit beschränken, gleiche Beschränkungen vorläufig eintreten zu lassen. — Vergl.:

Essai naturel des peuples, ou essai sur les points les plus importans de la société civile et de la société générale des nations. Paris, 1785. 3 Bde. 8.

Fünf kosmopolitische Briefe. Herausgeg. von Frdr. Bouterwek. Berl. 1794. 8.

Joh. Gl. Fichte's geschlossener Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. Tübing. 1800. 8.

Ludw. Hestermann's offener Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf. Stuttg. 1802. 8.

Ueber das Retorsionsprinzip als Grundlage eines deutschen Handelssystems [sollte heißen: als Mittel, allgemeine Handelsfreiheit herbeizuführen]. Leipz. 1820. 8. (Von Karl Gust. Ado. Bruner.)

Deutschlands Retorsionssystem als Nothwehr und nicht als Zweck. Von Ernst Weber. Gera, 1820. 8. (Gegenschrift der vorhergehenden).

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Rechtslehre.

---

§. 584.

Der Mensch im rechtlichen Sinne.

Da dieser Abschnitt der Wissenschaft die Rechtsgesetze der Vernunft in Bezug auf gegebne Lebensverhältnisse der Menschen erwögen und darstellen soll (§. 485), so entsteht zuvörderst die Frage: Wer ist Mensch im rechtlichen Sinne des Worts? — Unstreitig jedes Einzelwesen, welches als ein organischer Körper für sich besteht, Leben und Empfindung hat und die menschliche Gestalt auf eine erkennbare Weise an sich trägt. Denn in einem solchen Wesen ist wenigstens die Anlage zur Menschheit wahrnehmbar; es fehlen ihm nicht die subjektiven Bedingungen, als Person erscheinen d. h. mit Vernunft und Freiheit wirken zu können; folglich muß es auch als ein empirisches Rechtssubjekt anerkannt werden. *)

*) Ungeborne Kinder (Embryonen), todtgeborne Kinder und Misgeburten von unmenschlicher Gestalt sind also keine Menschen im obigen Sinne. Solche Misgeburten zu tödten ist daher eben so erlaubt, als eine Leibesfrucht zu zerstücken, wenn die Mutter nicht anders davon entbunden werden kann. — Daß die Weiber keine Menschen seien, ist eine ungereimte Behauptung. Vergl.: Disputatio, mulieres homines non esse, cui opposita est *Gedicci* defensio sexus muliebris. A. 2. Haag, 1638. 12. und: Rettung der Rechte des Weibes von Maria Wolstonekraft. A. d. Engl. mit einigen Anmerkk. und einer Vorr. von Chsti. Ghlf. Salzmann. Schnepfenthal, 1793 — 1794.

2 Bde. 8. Der Uebersetzer ist Geo. Frdr. Chsti. Weißenborn, welcher auch selbst Briefe über die bürgerliche Selbständigkeit der Weiber (Gotha, 1806. 8.) herausgegeben. — Neuerlich ist wieder in England folgende Vertheidigung der weiblichen Rechte erschienen: *Will. Thomson's* appeal of the half of the human race, Women, against the pretentions of the other half, Men, to retain them in political, and thence in civil and domestic slavery. Lond. 1825. 8.

§. 585.

Der mündige und unmündige Mensch.

Ein Mensch heißt mündig, wenn er im Stande, seine Rechte selbst zu erkennen und geltend zu machen, im Gegenfalle unmündig. Hat nun die Unmündigkeit ihren Grund in der Unzulänglichkeit des Lebensalters zum vollen Vernunft- und Freiheitsgebrauche, so heißt sie Minderjährigkeit (Minorennität), welcher die Volljährigkeit (Majorennität), entgegensteht. Wann aber ein Mensch aus dem einen Zustand in den andern übergehe, lässt sich nach keinem natürlichen Rechtsgesetz entscheiden und bedarf daher positiver Bestimmung. *)

*) Die Mannbarkeit (pubertas) ist kein natürlicher Bestimmungsgrund der Mündigkeit, da jemand früher mannbar als mündig, und umgekehrt, sein kann. Auch kann es Menschen geben, die nie zur Mündigkeit gelangen oder dieselbe wieder verlieren, wie Blöd- und Wahnsinnige.

§. 586.

Die Rechte der Menschheit.

Sobald in einem Wesen die Anlage zur Menschheit wahrnehmbar, müssen ihm auch die Rechte

der Menschheit (jura humanittias) zukommen, es mag sich übrigens in einem Zustande befinden, worin es wolle. Darum hat der Staat auch die Pflicht, das Recht der Unmündigen zu schützen und ihr Obervormund zu sein, wenn sie gleich noch andre, ihm untergeordnete, Vormünder haben. Die Rechte der Menschheit sind aber keine andern als die, welche jedem sinnlich-vernünftigen Wesen von Natur zukommen, also die Rechte der persönlichen Subsistenz, Freiheit und Gleichheit, nebst allen daraus ableitbaren Befugnissen (§. 506 ff.), indem diese Rechte hier nur auf den Menschen als eine besondre Art sinnlich-vernünftiger Wesen bezogen werden. *)

*) Da es außer dem Menschen noch gar viele Arten solcher Wesen in der Welt geben mag, so ließe sich das reine Naturrecht wohl auch auf sie und ihre Lebensverhältnisse anwenden. Weil wir aber keine andre Art, als eben die unsrige, kennen, so beschränkt sich das angewandte Naturrecht nothwendig auf diese.

§. 587.

Zerfällung des angewandten N. R.

Da die gegebnen Lebensverhältnisse der Menschen, auf welche sich die Rechtsgesetze der Vernunft beziehen lassen, unendlich mannigfaltig sind, so ist auch das angewandte Naturrecht von unendlichem Umfange. Wir beschränken uns aber hier auf zwei Hauptverhältnisse dieser Art, deren eins auf einem physischen, das andre hingegen auf einem moralisch-religiosen Bedürfnisse der Menschheit beruht. Jenes ist das Verhältniß der Menschen, welche in einer häuslichen Gesellschaft (societas domestica), dieses das Verhältniß der Men-

schen, welche in einer kirchlichen Gesellschaft (societas ecclesiastica) leben. Da jener Menschenverein auch eine Familie, dieser eine Kirche heißt, so zerfällt das angewandte Naturrecht nach obiger Beschränkung in das natürliche Familienrecht und in das natürliche Kirchenrecht. *)

*) In beiden muß das Verhältniß der Gesellschaftsglieder sowohl gegen einander als gegen den Staat rechtlich erwogen werden. Daher geht ihnen das natürliche Staatsrecht eben so wie das natürliche Privatrecht voraus. Daß sich Staaten als große Familien betrachten lassen, und gewöhnlich aus dem Vereine mehrer Familien entstehen, ändert nichts im Verhältnisse jener Theile der Wissenschaft. Denn man kann auch eine Familie als einen kleinen Staat betrachten, und ein Staat kann auch durch den Zusammentritt von Personen entstehn, die noch kein Familienband umschlingt. Vom empirischen Ursprunge der Staaten aber war oben nicht die Rede (§. 549 und 555).

Erstes Hauptstück.

Natürliches Familienrecht.

---

§. 588.

Literatur.

Außer den §. 486. angeführten allgemeinern Werken sind in Bezug auf diesen Theil des Naturrechts noch folgende besondre Schriften zu bemerken:

Aristotelis oeconomica. Eigentlich ein bloßes Bruch-

stück, welches in Deſſ. Werken zu finden und zugleich mit der Politik (die im 1. Buche auch hieher gehörige Untersuchungen enthält) von J. G. Schlosser ins Deutsche übersetzt worden. Lübeck u. Leipz. 1798. 2 Bde. 8.

Chsti. Wolffii oeconomica. Halle, 1750. 4. — Deſſ. oben (§. 547. Anm.) angeführte Gedanken vom gesellschaftlichen Leben der Menschen ꝛc. gehören zum Theil ebenfalls hieher, wie manche andre der dort angezeigten Schriften.

Moysis Amiraldi de jure naturae, quod connubia dirigit, disquisitiones sex. Ex gallico versae a *Bern. Henr. Reinoldo.* Stade, 1712. 8.

(Theod. Gli. von Hippel) über die Ehe. Berl. 1774. 8. A. 4. 1793.

Ehelicher Vertrag oder Gesetze des Ehestandes, der Verstoßung und Ehescheidung nebst einer Abhandl. über den Ursprung und das Recht der Dispensazionen. (Zürich) 1784. 8.

Wilh. Traug. Krug's Philosophie der Ehe. Leipz. 1800. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumann's Dedukzion der Ehe. Hadamar, 1802. 8.

Die Ehe, aus dem Gesichtspunkte der Natur, der Moral [worunter hier auch das Recht begriffen wird] und der Kirche betrachtet, von Joh. Chsti. Gfr. Jörg und Heinr. Gli. Tzschirner. Leipz. 1819. 8.

F. A. Vazeille, traité du mariage, de la puissance maritale et de la puissance paternelle. Paris, 1825—6. 2 Bde. 8.

Sur l'autorité paternelle. Berlin, 1788. 4. Drei Preisschriften von Villaume, Daunou und Klein.

Hans Ernst von Globig über die Gründe und Gränzen der väterlichen Gewalt. Leipz. 1789. 8.

Grouber de Groubenthal, discours sur l'autorité

paternelle et le devoir filial considérés d'après la nature, la civilisation et le pact social. Paris, 1791. 8.

Joh. Jac. Müller de societate herili. Jena, 1690. 4.

Joh. Schultze de potestate herili. Danzig, 1694. 4.

Joh. Mich. Teutscher de statu servorum jure naturali licito. Leipz. 1722. 4.

Joh. Steph. Wiesand de ortu et progressu servitutis, secundum jus naturale et civile. Leipz. 1762. 4.

Glo. Aug. Tittel de iis, qui natura serviunt. Karlsr. 1765. 4. (Daß es Sklaven von Natur gebe, behauptet auch Aristoteles. Vergl. des Verf. Abhandl. de Aristotele servitutis defensore. Leipz. 1813. 4.)

Wilh. Ernst Christiani über die Leibeigenschaft nach Grundsätzen des Naturrechts. In den schleswig-holsteinischen Provinzialberichten. 1787. St. 2.

§. 589.

Gattungsverbindung im weitern Sinne.

Da die Menschengattung natürlicher Weise nur durch körperliche Vereinigung zweier dazu besonders organisirten Einzelmenschen, des Mannes und des Weibes, erhalten werden kann: so findet sich in beiden ein hierauf bezüglicher Trieb, der Fortpflanzungs- Begattungs- oder Geschlechtstrieb, welcher eine bloße Folge des allgemeinen Bildungstriebes der Natur (§. 369), in dem Menschen aber der Herrschaft des Willens unterworfen ist. Sobald daher zwei Menschen verschiednen Geschlechts ihre Geschlechtsglieder zur Befriedigung dieses Triebes vereinigen, entsteht unter ihnen eine Gattungsverbindung im weitern Sinne (conjugium

sensu latiori). Da nun niemand ein Recht hat, den Andern zur Befriedigung jenes Triebes zu zwingen, so kann diese Befriedigung nur mit gegenseitiger Einwilligung geschehen. Die Gattungsverbindung beruht also zwar einerseit auf einem natürlichen Bedürfnisse (physischer Grund), anderseit aber auf einem Vertrage (moralisch-juridischer Grund), welcher in dieser Hinsicht der Gattungsvertrag im weitern Sinne heißt (§. 527). *)

*) Dieser Vertrag schließt also nur die Befugniß zum augenblicklichen Gebrauche der fremden Geschlechtsglieder in sich und kann daher stillschweigend durch die That selbst (die jeweilige Begattung) abgeschlossen werden. Es wird dadurch bloß die gewaltsame Geschlechtsvermischung (die Nothzucht — stuprum violentum) ausgeschlossen, weil diese eine grobe Verletzung der fremden Persönlichkeit, also ein rechtswidriger Misbrauch der fremden Geschlechtsglieder wäre, der selbst mit Tödtung des Verletzers abgewehrt werden darf. Denn ein Attentat dieser Art gilt dem Angriff auf Leben und Tod völlig gleich, da die fremde Persönlichkeit zur bloßen Sache herabgewürdigt, mithin als Persönlichkeit (wenn auch nur vorübergehend) vernichtet werden soll. Auch kann ein solches Attentat lebensgefährlich werden.

§. 590.

Gattungsverbindung im engern Sinne oder Ehe.

Da kein schändlicher Vertrag rechtsgültig ist (§. 532. Anm. b), so darf auch der Gattungsvertrag nur unter solchen Bedingungen geschlossen werden, welche mit der Würde der Menschheit in den Personen, die eine Gattungsverbindung eingehn wollen, vereinbar ist. Diese Verbindung darf also nicht vielfach und vorübergehend sein, weil dann eine Person die andre auf thierische Weise als blo-

ßes Wollustmittel behandeln würde, sondern sie muß einfach (auf zwei Personen verschiednen Geschlechts beschränkt) und beharrlich (auf die ganze Lebensdauer der einen oder andern von ihnen geschlossen) sein, weil nur so gegenseitige Liebe und Achtung im menschlichen Geschlechtsverkehre bestehen kann. Ein solcher Verein heißt eine Gattungsverbindung im engern Sinne (conjugium sensu strictiori) oder eine Ehe (matrimonium) und der darauf bezügliche Vertrag ebenfalls ein Gattungsvertrag im engern Sinne oder ein Ehevertrag. Mann und Weib in dieser Verbindung gedacht heißen Ehegatten (conjuges), stehen in der innigsten, die gegenseitige Persönlichkeit austauschenden, Gemeinschaft, und machen daher nur Eine Person, gleichsam einen vollständigen (sich selbst in der Gattung durch Erzeugung neuer Einzelmenschen erhaltenden) Doppelmenschen aus. *)

*) Hieraus folgt nothwendig, daß naturrechtlich Ehegatten in durchgängiger Gütergemeinschaft leben. Denn wer seine Person selbst dem Andern hingiebt, giebt mit ihr alles dazu äußerlich Gehörige hin. Das positive Recht kann hier wohl Beschränkungen eintreten lassen; es ist aber sehr zweifelhaft, ob dieß auch gut sei.

§. 591.

Die Ehe staatsrechtlich betrachtet.

Da nur eine Gattungsverbindung zwischen zwei Personen verschiednen Geschlechts auf Lebenszeit geschlossen (die Monogamie) eine wahre d. h. durchaus vernunftmäßige Ehe ist (§. 590): so hat der Staat alle anderweite Gattungsverbindungen (Polygamie, Weibergemeinschaft, Konkubinat und belie-

bige Geschlechtsvermischung) von Rechts wegen zu verbieten. Auch hat er darauf zu sehen, daß nicht durch eheliche Verbindungen zwischen den nächsten Verwandten (d. h. solchen, die gewöhnlich nur Eine Familie ausmachen) die Zeugungen verschlechtert und das Familienleben selbst vergiftet werde. *)

*) Was im Naturstande nicht verhindert werden kann, ist darum nicht sofort im Staate zu gestatten. Denn der Staat darf nur solche Verträge, und also auch nur solche Gattungsverbindungen anerkennen und bestätigen, welche in keiner Hinsicht das Gepräge der Schändlichkeit tragen. Wenn nun auch die Begattung zwischen den nächsten Verwandten keinen natürlichen Abscheu erregt, so muß sie doch einen sittlichen erregen; und darum heißt sie mit Recht Blutschande (incestus). Doch sollten die Eheverbote in dieser Beziehung nicht über den eigentlichen Familienkreis (Eltern, Kinder und Geschwister) hinausgehen. Daß die mosaischen uns nichts mehr angehn, versteht sich von selbst. Vergl.: Karl Ludw. Nitzsch's neuer Versuch über die Ungültigkeit des mosaischen Gesetzes und den Rechtsgrund der Eheverbote. Wittenb. u. Zerbst, 1800. 8. Das kirchliche Eheverbot in Bezug auf Stand und Amt (Cölibat der Geistlichkeit) kann und soll der Staat gänzlich aufheben, da es bloß auf einer unnatürlichen und widerrechtlichen Anmaßung beruht und ein offenbarer Eingriff der Kirche in das Bürgerthum ist. Auch geht daraus so viel moralisches Unheil hervor, daß es schon darum nicht geduldet werden sollte. S. die Schrift von Trefurt: Der Cölibat, aus dem Gesichtspunkte der Moral, des Rechts und der Politik betrachtet. Heidelb. 1826. 8.

§. 592.

Zweck der Ehe.

Dieser Zweck kann nicht sein die aus der

Befriedigung des Geschlechtstriebes entspringende Lust (expletio libidinis), indem dieselbe auch ohne Ehe erreichbar und daher bloß der vom bewusstlosen Naturtriebe (instinktartig) erstrebte Zweck der Begattung ist; sondern vielmehr theils die Erhaltung der Menschengattung (conservatio generis humani) durch Erzeugung und Erziehung einer Nachkommenschaft (per procreationem et educationem sobolis) — theils die höchstmögliche Beförderung des gesammten (physischen und moralischen) Wohlseins der Ehegatten selbst (salus conjugum) durch wechselseitige Hülfleistung in allen Angelegenheiten des menschlichen Lebens (per mutuum adjutorium), indem diese beiden Zwecke, welche zusammengenommen als der ganze und vollständige Zweck der Ehe zu denken, nur in, mit und durch eine Gattungsverbindung im engern Sinne (§. 590) erreichbar sind. *)

*) Alle vielfachen und vorübergehenden Gattungsverbindungen thun diesem Gesammtzwecke der Ehe Abbruch und dürfen ebendeswegen vom Staate nicht geduldet werden, indem die Ehe, wie jede andre gesellige Verbindung im Staate, unter seiner Aufsicht und seinem Schutze steht (§. 562. Anm. a).

§. 593.

Recht und Pflicht der Ehegatten.

Die Ehegatten haben vermöge des ehelichen Vertrags das Recht, alles von einander zu fodern, und die Pflicht, alles einander zu leisten, was vernünftiger Weise als ein Mittel zur Erreichung des ganzen und vollständigen Zweckes der Ehe (§. 592) betrachtet werden kann; und zwar haben

beide Theile in dieser Beziehung gleiches Recht und gleiche Pflicht, weil sie aufs Innigste zu Einer Person verbunden sind (§. 590). Wiefern aber die Ehegatten im Bürgerstande leben, hat auch der Staat das Recht und die Pflicht, jene zur Erfüllung ihrer gegenseitigen Pflicht anzuhalten, und zwar selbst durch Zwangsmittel, soweit dieselben hier anwendbar und zweckmäßig sind. *)

*) Die schlechtweg sogenannte eheliche Pflicht (officium s. debitum conjugale) ist nur ein Theil der ehelichen Verpflichtung überhaupt, der aber im eigentlichen Sinne gar nicht erzwingbar, sondern nur als freie Liebesäußerung zu betrachten ist. Die Macht des Staats ist daher in Bezug auf das, was Ehegatten gegen einander zu thun oder zu lassen haben, sehr beschränkt. Ebendarum hat der Staat hier ganz vorzüglich die Unterstützung einer andern Gesellschaft nöthig, welche allein durch sittliche Bestimmungsgründe auf die Ehegatten einwirken kann — nämlich der Kirche, welche der Ehe eine religiose Weihe giebt, damit jedermann sie als etwas Heiliges (wenn auch nicht als Sakrament im kirchlichen Sinne) achte.

§. 594.

Vollziehung der Ehe.

Eine wirkliche Ehe ist erst vorhanden nach Vereinigung der Geschlechtsglieder, indem ebendadurch der Ehevertrag vollzogen wird. Außerdem ist die Verbindung zweier Personen verschiednen Geschlechts eine bloße Scheinehe, wenn sie die äußere Gestalt der Ehe hat, obwohl der Staat sie als eine wirkliche gelten lassen kann. Ein bloßes Eheversprechen begründet also noch keine Ehe, und die Erfüllung desselben ist unerzwingbar (§. 593. Anm.). Die Vereinigung der Geschlechtsglieder unverehlich-

ter Personen aber begründet naturrechtlich die Ehe, wenn auch kein Versprechen vorausgegangen oder das Versprechen von keiner Autorität genehmigt ist. Da jedoch eine solche Ehe als eine heimliche zu betrachten wäre und der Staat mit Recht fodern kann, daß innerhalb seines Gebiets keine Gesellschaft ohne seine Genehmigung gestiftet werde und sich seiner Aufsicht entziehe (§. 562. Anm. a): so ist er auch befugt, solche Ehen zu verbieten oder sie nicht als wirkliche Ehen gelten zu lassen. *)

*) Wenn durch jede Vereinigung der Geschlechtsglieder eine Ehe begründet würde, so gäbe dieß bei schon anderweit verehelichten Personen polygamische Gattungsverbindungen, welche die Vernunft nicht billigen, also auch der Staat nicht zulassen kann (§. 591). Folglich könnte jener Satz bloß von Unverehelichten gelten. Sobald diese aber im Staate leben, sind sie bürgerlich verpflichtet, einen Verein, von welchem selbst die Fortdauer des Staats abhangt, nur unter dessen Autorität, mithin als öffentliche Gesellschaft zu schließen.

§. 595.

Trennung der Ehe.

Ungeachtet die Ehe eine lebenslängliche Verbindung zweier Personen verschiednen Geschlechts sein soll (§. 590), so ist sie doch nicht unauflöslich. Vielmehr können Umstände eintreten, welche eine Trennung derselben (nicht bloß Scheidung von Tisch und Bett, sondern eine wirkliche Ehescheidung d. h. Aufhebung des ehelichen Bandes — divortium) nöthig machen. Doch hat kein Ehegatte das Recht, den andern beliebig zu verlassen oder zu verstoßen. Wollen beide zugleich ihre bisherige Verbindung aufheben, so sind sie dazu nach strengem Rechte allerdings befugt, wenn sie im Naturstande

leben. Im Bürgerstande aber gebürt dem Staate allein das richterliche Erkenntniß über die Nothwendigkeit der Trennung. Nach geschehener Trennung steht es jedem Theile frei, eine anderweite Gattungsverbindung zu schließen (wenn das richterliche Erkenntniß diese Freiheit nicht beschränkt hat), so wie nach dem Tode des einen Gatten dem andern ebendieses freisteht. *)

*) Sukzessive Polygamie ist also nicht widerrechtlich, da sie nicht wirklich eine mehrfache Gattungsverbindung ist. Die Lehre von der Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes aber ist ungereimt, weil sie folgerecht durchgeführt den Zweck der Ehe in tausend Fällen vernichtet. (S. über die Rechtmäßigkeit der Ehescheidung. Salzburg, 1812. 8.). Welche Scheidungsgründe zulänglich, ist im Allgemeinen nicht bestimmbar, sondern es kommt auf die jedesmaligen Umstände an, weshalb der Richter in Scheidungssachen mehr nach Billigkeit und Klugheit (ex aequo et bono) als nach strengem Rechte zu urtheilen hat. Selbst der Ehebruch (adulterium) scheidet nicht nothwendig, wenn der verletzte Theil die Ehe fortsetzen will. Auch Unfähigkeit zum Beischlafe, Unfruchtbarkeit, Verweigerung des Beischlafs, bösliche Verlassung, lebensgefährliche Behandlung und Selbentehrung des einen Gatten durch grobe Verbrechen, sind keine unbedingten oder für alle Fälle ausreichenden Scheidungsgründe.

§. 596.

Eltern und Kinder.

Wenn die Ehe fruchtbar ist, so entwickelt sich aus derselben ein neues geselliges Verhältniß, indem die Gatten als Erzeugende oder Eltern (Vater und Mutter) mit ihren Erzeugten oder Kindern (Söhnen und Töchtern) eine von der Natur selbst gestiftete Gesellschaft ausmachen. Es

kann also diese Gesellschaft nach der Idee eines Vertrags nur insoferne beurtheilt werden, als man voraussetzt, daß, wenn die Kinder bei ihrem Eintritt in die Erscheinungswelt einen vernünftigen Willen hätten äußern können, derselbe mit dem vernünftigen Willen ihrer Eltern vollkommen zusammengestimmt haben würde, da die natürliche Zuneigung der Eltern und das natürliche Bedürfniß der Kinder beide Theile von selbst zur Geselligkeit führt (§. 533. Anm.). Auch findet sich bei den Kindern jener Wille ein, sobald die Vernunft sich in ihnen zu entwickeln beginnt.

§. 597.

Gewalt der Eltern über die Kinder.

Da die Eltern zur Erhaltung und Erziehung ihrer Kinder nicht nur von Natur geneigt sein werden, sondern auch theils durch ihr Gewissen theils durch den ehelichen Vertrag, wiefern er den ganzen Zweck der Ehe (§. 592) umfasst, und als Bürger zugleich durch ihr Verhältniß zum Staate, verpflichtet sind: so haben sie auch die Befugniß, alle die Mittel anzuwenden, welche nach ihrem Urtheile zur Erhaltung und Erziehung der Kinder nöthig sind. Der Inbegriff der Rechte, welche den Eltern in dieser Beziehung zukommen, heißt daher die elterliche Gewalt (potestas parentalis), welche theils als väterliche theils als mütterliche gedacht werden kann, obwohl dieser Unterschied nicht wesentlich. *)

*) Da die Ehegatten als solche d. h. gegen einander gleiches Recht und gleiche Pflicht haben (§. 593), so haben sie auch als Eltern d. h. gegen ihre Kinder gleiches Recht und gleiche Pflicht.

§. 598.

Grund der elterlichen Gewalt.

Dieser liegt nicht in der bloßen Abstammung der Kinder von den Eltern, so daß jene nur als Erzeugnisse dieser betrachtet würden und ebendarum auch dem Willen derselben unterworfen sein müssten, sondern vielmehr in der natürlichen Unmündigkeit der Kinder (§. 585), als einem Zustande, wo ihnen noch das Vermögen fehlt, einen vernünftigen und freien Willen zu äußern und ihre Rechte selbst zu erkennen und auszuüben. Die Eltern sind also als ihre natürlichen Vormünder zu betrachten, und ebendarum befugt, alle Mittel zu brauchen, um die Unmündigen mündig zu machen. *)

*) Daraus folgt aber auch, daß die elterliche Gewalt beim Mangel oder Unvermögen der Eltern an andre mündige Personen übergehen kann, welche dann Pflegeltern oder willkürliche Vormünder sind. Die Gewalt solcher die Stelle der Eltern vertretenden Personen gegen ihre Pfleglinge oder Mündel ist naturrechtlich der elterlichen gleich, obwohl das positive Gesetz vermöge der Obervormundschaft des Staats (§. 586) hierin aus leicht begreiflichen Gründen Abänderungen treffen kann. Hienach ist auch die Annahme an Kindesstatt (adoptio) zu beurtheilen.

§. 599.

Schranken der elterlichen Gewalt.

Da den Kindern, ihrer natürlichen Unmündigkeit ungeachtet, alle Rechte der Menschheit im Verhältnisse zu ihren Eltern sowohl als zu deren Stellvertretern und zum Staate zukommen (§. 586), und da die Erhaltung und Erziehung der Kinder, mithin die allmähliche Mündigmachung derselben, der

einzige Zweck ist, um dessen willen die Eltern oder andre Personen eine Gewalt über die Kinder haben (§. 597): so ist jeder Gebrauch dieser Gewalt, der nicht als Mittel zu jenem Zwecke gedacht werden kann, unrechtmäßig. Darum haben die Eltern kein Recht über Leben und Tod der Kinder, noch dürfen sie dieselben als ihr Eigenthum betrachten oder nach bloßer Willkür behandeln. Der Staat aber hat das Recht und die Pflicht, die Kinder gegen Misbrauch der elterlichen Gewalt zu schützen, wiewohl er sich in das eigentliche Erziehungsgeschäft, so lang es die Eltern ausüben können und wollen, nicht mischen darf. *)

*) Wie weit die Befugniß des Staats in dieser Hinsicht gehe, lässt sich nicht genau bestimmen. Es kommt auf Umstände an. Sollte z. B. der Staat nicht befugt sein, ganz unfähigen oder unsittlichen, ihre Kinder aus Dummheit oder Bosheit mishandelnden oder verderbenden, Eltern die Kinder ganz zu entziehn, um sie anderswo erziehen zu lassen? Doch ist er nicht befugt, sie in einer andern als der elterlichen Religion erziehen zu lassen, da er dann bloß als Stellvertreter der Eltern handelt. Nur bei Findelkindern hat er auch in dieser Hinsicht volle Freiheit. Diese erziehen zu lassen, ist Pflicht des Staats gegen die Menschheit. Ob in besondern Anstalten (Findelhäusern) oder auf andre Weise, ist Sache der Pädagogik.

§. 600.

Ende der elterlichen Gewalt.

Wie diese Gewalt mit abnehmender Unmündigkeit der Kinder allmählich nachlassen muß, so muß sie auch mit der vollen Mündigkeit gänzlich aufhören, da sie nur in der Unmündigkeit der Kinder ihren Grund hat (§. 598). Wenn dieser Zeitpunkt

eintrete, bestimmt im Staate das positive Gesetz (§. 585). Nach erlangter Mündigkeit haben also die Kinder das Recht, die Familie zu verlassen und selbst eine Familie zu stiften, folglich auch freie Wahl in Ansehung ihrer Lebensart und ihrer eignen Gattungsverbindungen. Das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ist dann bloß nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen und nach Tugendgesetzen zu beurtheilen, wiewohl der Staat, da er den Kindern das elterliche Eigenthum als Erbe zuerkennt und schützt, ihnen auch noch besondre Rechtspflichten gegen ihre Eltern auferlegen darf. *)

*) Bleiben die Kinder nach erlangter Mündigkeit im elterlichen Hause, so versteht es sich von selbst, daß sie als Hausgenossen der Gewalt der Eltern, wieferne dieselbe hausherrlich ist, unterworfen bleiben.

§. 601.

Herren und Diener.

Wenn zwei (oder mehre) Personen in einem solchen Verhältnisse zu einander stehn, daß die eine verpflichtet ist, der andern nach deren Vorschrift eine Zeit lang persönliche Dienste zu leisten, so heißt jene Diener (oder Dienerin), diese Herr (oder Herrin), ihr Verein aber die dienstherrliche Gesellschaft. Die häusliche Gesellschaft überhaupt begreift also auch diesen Verein mit in sich, als einen untergeordneten Bestandtheil, wiewohl sie auch ohne denselben bestehen kann.

§. 602.

Gewalt des Herrn über den Diener.

Da ein Verhältniß dieser Art nicht anders ge-

dacht werden kann als so, daß der Wille des Herrn Gesetz sei für den Willen des Dieners in Bezug auf die persönlichen Dienste, welche dieser jenem zu leisten hat: so kommt dem Herrn eine gewisse Gewalt über seinen Diener zu, welche ebendarum die herrschaftliche (potestas herilis) heißt. Diese Gewalt ist also nichts anders als der Inbegriff der Rechte des Herrn in Bezug auf seinen Diener. *)

*) Wenn die Herrschaft eine moralische Person, so ist die herrschaftliche Gewalt zwischen den zu jener Persönlichkeit gehörigen physischen Personen getheilt; sie kann aber dann ebensowohl gleich als ungleich getheilt sein. Ehegatten als Herrschaft gedacht haben in der Regel gleiche Gewalt über die Dienerschaft. Doch kann auch hier nach Umständen der Mann mehr Gewalt haben als die Frau, oder diese kann über die weibliche, jener über die männliche Dienerschaft mehr Gewalt haben.

§. 603.

Grund der herrschaftlichen Gewalt.

Da jedes vernünftige Wesen von Natur sein eigner Herr (§. 511. a.), so kann kein Mensch von Natur berechtigt sein, eine herrschaftliche Gewalt über den andern auszuüben. Es kann also die dienstherrliche Gesellschaft (§. 601) nur durch einen Vertrag entstehn, vermöge dessen sich der Eine zu gewissen persönlichen Dienstleistungen gegen den Andern verpflichtet hat. Dieser Vertrag heißt daher auch selbst der dienstherrliche, und seine Rechtsgültigkeit hangt von denselben Bedingungen ab, welche für alle Verträge gelten (§. 530—532). *)

*) Die besondern Bedingungen, über welche Herr und Diener sich vereinigt haben, können unendlich mannigfaltig sein (Quantität und Qualität der Dienste und

des Lohns, Zeitdauer ꝛc.) dürfen aber jenen allgemeinen Bedingungen keinen Abbruch thun. Besonders dürfen die persönlichen Dienstleistungen, zu welchen sich jemand verpflichtet, keine unsittlichen Handlungen sein, weil sonst der Vertrag ein schändlicher wäre und der Staat ihn nicht dulden könnte (§. 532. Anm. b.). Uebrigens aber kann auch dieser Vertrag stillschweigend durch die That selbst abgeschlossen werden, wie wenn mündige Kinder im Hause bleiben und sich ebendadurch der hausherrlichen Gewalt der Eltern unterwerfen (§. 600. Anm.)

§. 604.

Schranken der herrschaftlichen Gewalt.

Diese Gewalt kann nicht weiter gehn als durch den Vertrag bestimmt ist oder durch einen solchen bestimmt sein könnte. Darum hat der Herr gegen seinen Diener kein unbeschränktes Zwangsrecht und dieser gegen jenen keine unbeschränkte Zwangspflicht, indem durch ein solches Verhältniß der Diener rechtlos oder bloße Sache werden würde (§. 508). Folglich hat der Herr kein Recht über Leben und Tod seines Dieners, noch darf er denselben als sein Eigenthum betrachten oder nach bloßer Willkür behandeln. Der Staat aber hat das Recht und die Pflicht, den Diener gegen Misbrauch der herrschaftlichen Gewalt zu schützen, folglich auch Sklaverei und Leibeigenschaft in seinem Schoße nicht zu dulden. *)

*) Sklaverei und Leibeigenschaft können zwar herkömmlich in einem Staate bestehn; da sie aber an sich oder von Natur widerrechtlich sind, so können sie weder durch Herkommen noch durch geschriebne Gesetze je zum Rechte werden. Auf den Einwand, daß es Sklaven von Natur gebe, hat schon Rousseau trefflich

geantwortet (contr. soc. I, 2): S'il y a des esclaves *par nature*, c'est parcequ'il y a eu des esclaves *contre nature*. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués.

§. 605.

Ende der herrschaftlichen Gewalt.

Ist der dienstherrliche Vertrag auf eine bestimmte Zeit geschlossen, so dauert die herrschaftliche Gewalt bis zum Ablaufe dieser Zeit; ist aber keine Zeit bestimmt, so lange, als es beiden Theilen gefällt, in diesem Verhältnisse zu bleiben. Die Kinder eines Dieners können nur bedingungsweise in den Vertrag eingeschlossen sein, so daß es ihnen nach erlangter Mündigkeit frei steht, fortzudienen oder nicht. Es giebt also auch keine Erbunterthänigkeit im strengen und rechtlichen Sinne. *)

*) Der Mensch ist zwar von Natur an die Erde überhaupt, aber nicht an diesen oder jenen Theil derselben, an keine Erdscholle gebunden (terrae, non glebae adscriptus). Ist die Erdscholle das Eigenthum einer Familie und hat diese Familie den Nießbrauch davon einer andern Familie unter Dienstbedingungen überlassen, so werden die, welche den Nießbrauch erben wollen, freilich auch den Dienst miterben. Aber ob sie erben wollen, hangt eben von ihrem Willen ab.

§. 606.

Gesammtheit der Familie.

Eine Familie oder häusliche Gesellschaft kann also, in ihrer Gesammtheit gedacht, aus Ehegatten, Eltern und Kindern, Herren und Dienern bestehn. Die ersten bilden als moralische

Person das Oberhaupt der Familie und heißen in diesem Bezuge der Hausvater (paterfamilias) und die Hausmutter (materfamilias), die übrigen Familienglieder aber die Hausgenossen (domestici). Da der Zweck dieser Gesellschaft kein andrer sein kann, als die bestmögliche Führung des gesammten Hauswesens und das davon abhängige Wohl aller Familienglieder: so kommt dem Oberhaupte der Familie eine hausherrliche Gewalt zu, d. h. die Befugniß, alles anzuordnen, was sich vernünftiger Weise als Mittel auf jenen Zweck beziehen lässt, oder das Recht des Hausregiments. Wiewohl nun dieses Recht für den Hausvater und die Hausmutter im Ganzen gleich ist, so gebürt doch jenem als dem eigentlichen Begründer und Erhalter der Familie ein höheres Ansehn und somit das Recht der Entscheidung in streitigen Fällen; weshalb er im engern Sinne als Oberhaupt der Familie zu betrachten. Der Staat hat zwar auch in dieser Beziehung das Recht der Oberaufsicht (§. 562. Anm. a), hat folglich darauf zu sehen, daß die hausherrliche Gewalt nicht zum Schaden der Familienglieder oder des Staates selbst gemisbraucht werde, ist aber keineswegs befugt, sich sonst in die häuslichen Angelegenheiten der Familie zu mischen. *)

*) Wenn das bisherige Oberhaupt der Familie aus Altersschwäche das Hausregiment niederlegt, so tritt es in die Klasse der Hausgenossen. Ist nun das Recht der Erstgeburt (jus primogeniturae) durch Herkommen oder positives Gesetz in den Familienkreis eingeführt: so geht das Hausregiment an den Erstgebornen über, und die Eltern stehen nun unter der hausherrlichen Gewalt desselben, welche in Bezug auf die Eltern nur durch sittliche Bestimmungsgründe mehr be-

schränkt ist, als in Bezug auf die übrigen Hausgenossen, wenn nicht vertragsmäßige oder positiv-rechtliche Beschränkungen eintreten.

Zweites Hauptstück.

Natürliches Kirchenrecht.

---

§. 607.

Literatur.

Auch hier sind außer den früher angeführten allgemeineren Werken (§. 486) noch folgende, auf diesen Theil des Naturrechts sich beziehende, besondre Schriften zu bemerken:

Hugo Grotius de imperio summarum potestatum circa sacra. Paris, 1647. 8.

Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum tractatio. Alethopoli ap. Caj. Pennatum. 1665. 4. (Als Verf. dieser pseudonymen Schrift wird von Einigen Spinoza wegen Aehnlichkeit der von diesem in seinem Tractatus theologico-politicus ausgesprochnen Grundsätze, von Andern aber dessen Freund, Ludw. Meyer, ein philosophischer Arzt, genannt).

Sam. de Puffendorf tractatus de habitu religionis christianae ad vitam civilem. Cum commentario *Joh. Pauli Kressii.* Jena, 1712. 8.

G. G. Keuffelii elementa jurisprudentiae ecclesiasticae universalis. Cum praefatione *Laur. Moshemii.* Rostock, 1728. 8.

Das natürliche Kirchenrecht, von Theod. Schmalz. Königsb. 1795. 8.

Natürliches Kirchenrecht aus der Natur des Begriffs der Kirche entwickelt. Berl. 1799. 8.

Wilh. Traug. Krug's Kirchenrecht nach Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christenthums dargestellt. Leipz. 1826. 8.

Frdr. Rud. Grossing, die Kirche und der Staat, ihre beiderseitige Pflicht, Macht und Gränze. Berl. 1784. 8.

Ueber kirchliche Macht, nach Mos. Mendelssohn (in Dess. Schrift: Jerusalem oder über religiose Macht und Judenthum. Berl. 1783. 8.) von Chsti. Siegm. Krause. Berl. 1785. 8. vergl. mit Dess. Schrift über den Religionseid. Ebend. 1785. 8. Auch ist in dieser Beziehung Joh. Frdr. Zöllner's Gegenschrift: Ueber M. Mendelss. Jerusalem. (Berl. 1784. 8.) zu bemerken.

(Karl Sal. Zachariä) die Einheit des Staats und der Kirche. (Ohne Druckort) 1797. 8. Als Nachtrag dazu erschien von Demselben: Ueber die evangelische Brüdergemeine. Leipz. 1798. 8.

Joh. Ith's Versuch über die Verhältnisse des Staats zur Religion und Kirche. Bern, 1798. 8.

Heinr. Stephani über die absolute Einheit der Kirche und des Staats. Würzb. 1802. 8.

Joh. Chsto. Greiling's Hieropolis. Ein Versuch über das wechselseitige Verhältniß des Staats und der Kirche. Magdeb. 1802. 8.

Joh. Heinr. Mart. Ernesti's Kirchenstaat oder die christkirchliche Verfassung und Gemeinschaft der drei ersten Jahrhunderte, zur bessern Begründung und Erklärung des heutigen Kirchenrechts. Nürnb. 1814. 8.

Ph. Fr. Pöschel's Ideen über Staat und Kirche, Kultus, Kirchenzucht und Geistlichkeit. Nürnb. 1816. 8.

Jon. Schuderoff über den innerlich nothwendigen Zusammenhang der Staats- und der Kirchenverfassung. Ronneburg, 1818. 8.

Ludw. Thilo, Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. Bresl. 1822. 8.

Just. Seyfart, Staat, Kirche und Philosophie. Berl. 1826. 8.

A. E. Baltzer, cujus regio, ejus religio. Kirchenrechtliche Andeutungen, Erörterungen und Untersuchungen zur Steuer der Wahrheit. Lpz. 1827. 8.

Kritik des natürlichen Kirchenrechts und der neuesten Verdrehungen desselben für das Interesse der Hierarchie. Germanien, 1812. 8.

Auch enthalten die Schriften von Alex. Müller (Preußen und Baiern im Konkordate mit Rom. Neust. a. d. O. 1824. 8. Beiträge zum künftigen deutsch-katholischen Kirchenrechte. Ebend. 1825. 8. Kirchenrechtliche Erörterungen ɪc.) viele in das allgemeine oder natürliche K. R. einschlagende Untersuchungen.

§. 608.

Die Kirche überhaupt.

Wenn Menschen ihre religiosen Ueberzeugungen und Gesinnungen unter einer bestimmten Form äußerlich darstellen und vermöge dieser Darstellung sich mit einander zu einer gewissen Art der öffentlichen Gottesverehrung vereinigen, so entsteht eine kirchliche Gesellschaft (societas ecclesiastica), welche auch schlechtweg die Kirche (ecclesia) heißt. Wie nun jeder in die Erscheinungswelt eintretende, also unter räumlichen und zeitlichen Bedingungen daseiende und wirkende Menschenverein einer rechtlichen Beurtheilung unterliegt, so auch die Kirche. Denn es ist dadurch ein Koexistenzialverhältniß vernünftiger Wesen gegeben, wodurch ihr äußerer Freiheitsgebrauch bestimmt wird, und es müssen daraus besondre Rechte und Pflichten hervorgehn, deren Inbegriff das natürliche Kirchenrecht heißt, wieferne wir dabei von jeder positiven Gesetzgebung wegsehn. *)

*) Es ist also hier nur von der Kirche als einer sichtbaren oder in die Sinne fallenden Gesellschaft die Rede (ecclesia visibilis). Die sogenannte unsichtbare Kirche (ecclesia invisibilis) ist ein bloß intelligibles Band, welches alle wahre Gottesverehrer

umschlingt, oder die Idee eines sittlichen Gottesreiches, an welchem theilzunehmen alle Menschen berufen sind. Die Verwirklichung dieser Idee ist (wie die Religionslehre zu zeigen hat) eine nothwendige Aufgabe der Vernunft, und jede kirchliche Gesellschaft ist gleichsam nur ein Versuch, diese Aufgabe zu lösen. Daher kann man auch die sichtbare Kirche ein Abbild (Schema oder Vehikel) der unsichtbaren als des Urbildes nennen; und ebendarum kann es der sichtbaren Kirchen sehr viele, mehr oder weniger vollkommne, folglich auch veränderliche und vergängliche geben, während die unsichtbare nur eine einzige, durchaus vollkommne, unveränderliche und ewige ist.

§. 609.

Zweck der Kirche.

Der nächste und unmittelbare Zweck der Kirche ist demnach die äußere Darstellung der Religion unter einer bestimmten Form und ein auf eben diese Form gegründeter öffentlicher Gottesdienst (cultus dei publicus). Ein solcher Kultus aber kann von der Vernunft selbst nur als Mittel zu einem höhern Zwecke betrachtet werden, indem er sonst als ein bloß äußeres Zerimonienwerk keinen Werth haben würde, und dieser höhere Zweck kann nur im Reiche der Sittlichkeit als dem Reiche Gottes selbst liegen. Der entfernte und mittelbare Zweck der Kirche ist daher die Fortbildung der Menschheit zu einer immer höhern sittlichen Vollkommenheit durch andauernde Erregung und Reinigung der religiosen Gemüthsstimmung aller Kirchenglieder. *)

*) Wenn man diesen §. mit §. 552. vergleicht, so erhellet sogleich hieraus die wesentliche Verschiedenheit zwischen Staat und Kirche. Denn wiewohl sie in

Ansehung ihres entfernten Zwecks in naher Verwandtschaft stehen, so ist doch ihr nächster Zweck ganz verschieden; und ebendeswegen bedienen sie sich auch ganz verschiedner Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke. Ihr rechtliches Verhältniß zu einander aber wird in der Folge näher bestimmt werden.

§. 610.

Der kirchliche Vertrag.

Je verschiedner die Menschen in Ansehung ihrer religiosen Ueberzeugungen und Gesinnungen von einander sind, desto weniger sind sie geeignet, Glieder einer und derselben kirchlichen Gesellschaft zu werden. Es werden sich daher nur diejenigen auf solche Weise verbinden, welche in religioser Hinsicht mit einander einstimmen. Unter Voraussetzung dieser Einstimmung schließen sie daher, stillschweigend oder ausdrücklich, den kirchlichen Vertrag (pactum ecclesiasticum), vermöge dessen theils gewisse Dogmen, welche als statutarische Glaubensartikel in der Kirche öffentlich bekannt und gelehrt, theils gewisse Gebräuche, welche als äußere Zeichen der religiosen Einheit in der Kirche öffentlich ausgeübt werden sollen, festgesetzt werden können. Dieser Vertrag bestimmt also nur die Form der äußern Ankündigung und Darstellung der religiosen Denkart, und kann vernünftiger Weise nur mit dem Vorbehalte geschlossen werden, daß, wenn diese Denkart sich ändre und mit jener Form in Widerspruch trete, es jedem freistehen solle, jene Form aufzugeben und die kirchliche Gemeinschaft zu verlassen. Denn vermöge des unveräußerlichen Rechts der Denkfreiheit (§. 512), welche in moralisch-religioser Hinsicht Glaubens- oder Gewissensfreiheit heißt, kann die Denkart selbst nicht erzwing-

bar sein, mithin auch kein Gegenstand eines Vertrags werden. Der kirchliche Vertrag ist daher als ein durchaus freier d. h. als ein solcher zu betrachten, welcher nur diejenigen bindet, die von selbst in religioser Hinsicht einstimmen oder doch einzustimmen scheinen. *)

*) Wenn die Dogmen und Gebräuche einer Kirche urkundlich bestimmt sind, durch sogenannte heilige, kanonische oder symbolische Schriften: so haben auch diese nur insoweit eine verbindliche Kraft, als jemand daran glaubt d. h. ihren Inhalt für wahr hält, da dieses Fürwahrhalten gar nicht erzwungen werden kann, sondern bloß von der Wirksamkeit der Gründe des Führwahrhaltens auf das menschliche Gemüth abhangt (§. 68). Durch einen Vertrag sich zum blinden Glauben d. h. zur Vernunftentäußerung anheischig machen, wäre schon selbst der höchste Grad von Unvernunft (§. 84).

§. 611.

Verfassung der Kirche.

Die Glieder einer kirchlichen Gesellschaft können in Ansehung ihrer kirchlichen Beschaffenheit entweder einander völlig gleich oder auch ungleich sein. Im letzten Falle treten gewisse Personen, denen das kirchliche Lehramt, die Verwaltung des Gottesdienstes und die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten überhaupt anvertrauet ist, als sogenannte Geistliche oder Kleriker, zu den übrigen Kirchengliedern, als sogenannten Weltlichen oder Laien, in ein höheres Gesellschaftsverhältniß, indem sie nun als Beamte und Vorsteher der Kirche eine Gewalt ausüben, die ebendeswegen die kirchliche heißt (potestas ecclesiastica). Diese lässt sich nach der Analogie der Staatsgewalt (§. 562) in die aufsehen-

de, gesetzgebende, richtende und vollziehende eintheilen, und kann nach derselben Analogie (§. 569.) entweder von Einem oder von Mehren dargestellt und von diesen Darstellern derselben entweder allein oder unter Mitwirkung der Laien ausgeübt werden, so daß die kirchliche Herrschaft (hierarchia) in der ersten Beziehung entweder monarchisch oder polyarchisch, in der zweiten entweder autokratisch oder synkratisch ist. *)

*) Es lassen sich also in Hinsicht auf Kirchenverfassung ebenfalls vier Grundformen der Kirche denken, nämlich autokratische und synkratische Monarchie, autokratische und synkratische Polyarchie, vorausgesetzt, daß es überhaupt in einer Kirche eine Hierarchie und eine Hierokratie gebe. Denn wenn alle Kirchenglieder als solche einander gleich wären, so fiele natürlich jene ganze Eintheilung weg, da die Kirche alsdann weder eine physische noch eine moralische Person zum Oberhaupte hätte.

§. 612.

Schranken der Kirchengewalt.

Wenn es auch zur Erhaltung der äußern Zucht und Ordnung, besonders in größern Religionsgesellschaften, nöthig sein mag, gewissen (physischen oder moralischen) Personen eine kirchliche Gewalt anzuvertrauen: so widerstreitet es doch offenbar sowohl dem Rechte überhaupt als dem Zwecke der Kirche und dem kirchlichen Vertrage insonderheit (609 und 610), daß diese Gewalt in eigentlichen Religionssachen zwingend sei. Damit also die Kirche nicht in eine religiose Zwangsanstalt ausarte, so muß sie, wie sie auch äußerlich gestaltet sein möge, innerlich stets synkratisch sein, weil kirchlicher Autokratismus

immer zum Glaubensdespotismus führt. Es muß also jedem Kirchengliede freistehen, in eigentlichen Religionssachen seiner Ueberzeugung zu folgen, und wenn über kirchliche Angelegenheiten in öffentlichen Versammlungen (Synoden) berathschlagt werden soll, so müssen die Laien sowohl als die Geistlichen ihre Abgeordneten als selberwählte Stellvertreter dabei haben. Eine gute Synodalverfassung muß daher die Kirchengewalt, wo sie besondern Personen anvertrauet ist, immer in den gehörigen Schranken halten. *)

*) Hieraus folgt auch, daß jede Gemeine an der Wahl ihrer Religionslehrer theilzunehmen befugt sei. Der Gemeine einen Lehrer aufdringen, dessen Persönlichkeit ihr in irgend einer Hinsicht anstößig, ist schon ein Eingriff in die Gewissensfreiheit und schwächt überdieß die Wirksamkeit des Lehrers, der als solcher nur um der Gemeine, nicht die Gemeine um des Lehrers willen vorhanden ist. Daß die Religionslehrer sich in einer Priesterkaste selbst fortpflanzen, ist eben so widernatürlich, als daß sie stets im ehelosen Stande leben sollen. §. 591. Anm.

§. 613.

Verhältniß der Kirche zu ihren Gliedern.

Wenn einzele Kirchenglieder oder auch ganze Gemeinen die von der Kirche überhaupt angenommene Art der Lehre, oder des Gottesdienstes und der Zucht (der Liturgie und Disziplin) nicht mehr billigen: so haben jene das Recht, auf eine Kirchenverbesserung anzutragen. Will nun die Kirche diesem Antrage nicht entsprechen, so haben jene ferner das Recht, sich von der Kirche loszusagen und eine anderweite Religionsgesellschaft zu bilden, wenn ihr religioses Bedürfniß

in der alten Gemeinschaft nicht mehr befriedigt, also der Zweck der Kirche in ihnen nicht mehr erreicht werden kann (§. 609). Die Kirche hat dagegen zwar das Recht, jene Glieder als Widerspenstige und Abtrünnige (Ketzer, Schismatiker oder Häretiker) von ihrer Gemeinschaft gänzlich auszuschließen und ihnen die mit dieser Gemeinschaft etwa verknüpften Vortheile zu entziehen, aber nicht, sie mit anderweiten Strafen zu belegen oder gar zu verdammen. *)

*) Das Reformazionsrecht kommt allerdings nur der Kirche im Ganzen zu. Wenn sich aber die Kirche im Ganzen nicht reformiren will, so löst sich der, eine Reformazion fodernde, Theil natürlich vom Ganzen und wird nun selbst ein Ganzes, das sich neu gestaltet oder in Bezug auf das alte Ganze sich selbst reformirt. Ebenso gebürt der Kirche im Ganzen das Exkommunikazionsrecht gegen solche Separatisten oder Apostaten; aber da diese nun keine Kirchenglieder mehr sind, so hat die Kirche auch keine Gewalt mehr über sie. Ein Strafrecht hat die Kirche gar nicht, sondern nur der Staat, und auch dieser nicht in Bezug auf Religion.

§. 614.

Verhältniß der einen Kirche zur andern.

Wenn zwei oder mehre Kirchen neben einander bestehn, so ist jede der andern, ohne alle Rücksicht auf ihre innere Beschaffenheit oder auf Abstammung, Alter, Gliederzahl und andre äußere Umstände, rechtlich völlig gleich. Jede hat also das Recht, von der andern Duldung zu fodern, und die Pflicht, dieser Foderung zu entsprechen. Diese gegenseitige Duldung schließt aber nicht die Befugniß aus, einander durch Gründe zu bekämpfen oder auch eine Vereinigung durch gegenseitiges Nachgeben, so=

weit es ohne Gewissenszwang geschehen kann, zu versuchen. Missionarien der einen Kirche, um durch sie in der andern Proselyten zu machen, braucht keine Kirche in ihrem Schoße zu dulden, wennn sie gleich den freiwilligen Uebertritt von der einen Kirche zur andern nicht hindern darf (§. 613). *)

*) Da die Kirche als solche kein Gebiet hat, indem ihre Glieder auf dem ganzen Erdboden zerstreut leben können, so kann sie freilich das Auftreten und Anhören der Missionarien außerhalb der kirchlichen Versammlungsplätze nicht verhindern und soll es auch nicht. Aber sie darf doch vor ihnen warnen und ihnen überhaupt durch alle rechtliche Mittel, die in ihrer Gewalt stehen, entgegenwirken, um sich in ihrer Integrität zu behaupten. Besonders darf sie dieß, wenn eine andre neben ihr unter dem lächerlichen Vorwande, die alleinseligmachende zu sein, keine andre neben sich dulden, ja nicht einmal als eine Kirche anerkennen will.

§. 615.

Verhältniß der Kirche zum Staate.

Wiewohl die Kirche als eine Religionsgesellschaft in Bezug auf die übersinnliche Welt über dem Staate als einer bloßen Rechtsgesellschaft steht, so steht sie doch in Bezug auf die Sinnenwelt unter dem Staate, da in dieser Welt vor allen Dingen die Rechtsverhältnisse der Menschen in jeder, also auch in kirchlicher, Hinsicht anerkannt, bestimmt und gesichert sein müssen. Das Staatsoberhaupt ist daher von Rechts wegen auch Oberaufseher und Oberschutzherr der Kirche (summus inspector [episcopus] et protector ecclesiae), soweit dieselbe auf dem Gebiete des Staats besteht (§. 562), wenn es gleich nicht selbst (in einem sogenannten

Kirchen-Staate) Oberhaupt der Kirche ist, auch nicht sein soll, da die Vereinigung der bürgerlichen und kirchlichen Gewalt in Einer Person leicht zum Misbrauche beider Gewalten führt. Das Recht der Staatsregierung in Bezug auf Religionssachen (jus imperii circa sacra) besteht also in der Befugniß, zu untersuchen, ob eine Religionsgesellschaft den Staat gefährde (dem Staatszwecke widerstreite) oder nicht, und im ersten Falle die Gesellschaft entweder ganz aufzuheben oder doch in solche Schranken einzuweisen, daß sie den Staat nicht weiter gefährde. Im zweiten Falle aber hat der Staat auch die Pflicht, jene Gesellschaft nicht nur zu dulden, sondern auch gegen jede Beeinträchtigung von Seiten andrer Religionsgesellschaften in oder außer dem Staate zu schützen. *)

*) Da alle Kirchen als solche einander gleich sind (§. 614), so soll der Staat auch keine herrschende Kirche (ecclesia dominans) anerkennen, ob es gleich eine im Staate herrschende Religion geben mag, wenn und wieferne die Mehrzahl der Staatsbürger einer bestimmten Religionsform zugethan. Doch dürfen mit dem Bekenntniß einer solchen Religion keine besondern Rechte oder Vorzüge verknüpft sein, woferne sie nur ihre Bekenner nicht an der Erfüllung der Bürgerpflichten hindert (§. 554. Anm. a). — Das äußere Eigenthum der Kirche steht unter dem Schutze des Staats, wie jedes andre; es kann durch neue Erwerbungen (Schenkung, Vermächtniß, Kauf, Tausch ꝛc.) vermehrt werden, wie jedes andre, jedoch nach den allgemeinen Gesetzen des Staats über das Eigenthum, und so, daß die Kirche nicht ihren Einfluß auf die Gemüther misbrauche, um ihr Eigenthum ins Unendliche zu vermehren. — Dem Staatsoberhaupte sind alle im Staate lebende Kirchendiener zu huldigen verpflichtet, es mag sich zu ihrer oder einer andern Religionsform bekennen. Ein außer dem Staate befindliches Kirchenoberhaupt aber darf ohne Einwilligung

des Staatsoberhauptes keine für die im Staate lebenden Kirchenglieder verbindlichen Verordnungen erlassen. — Das Reformazionsrecht (§. 613) darf das Staatsoberhaupt sich freilich nicht anmaßen, selbst nicht in liturgischer Hinsicht. Denn die Liturgie ist eine rein kirchliche Sache, und steht überdieß mit den Dogmen in genauer Verbindung. Wenn aber die Kirche oder ein Theil derselben sich reformiren will, so hat das Staatsoberhaupt darauf zu sehen, daß es ohne Gewalt geschehe, ne quid respublica detrimenti capiat.

Sechster Theil.

T u g e n d l e h r e.

E i n l e i t u n g.

§. 616.

B e g r i f f.

Die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsers Geistes in Ansehung des Handelns mit bestimmten Zwecken, wieferne dasselbe innerlich einstimmen und dadurch das Gepräge der sittlichen Güte annehmen soll, heißt eine T u g e n d l e h r e (§. 109). Sie wird auch eine S i t t e n l e h r e (Moral, Ethik) und eine P f l i c h t e n l e h r e genannt, wo dann diese Ausdrücke im e n g e r n Sinne zu nehmen, indem sie im w e i t e r n die ganze praktische Philosophie bezeichnen (§. 111). N a t ü r l i c h oder p h i l o s o p h i s c h heißt diese Lehre zum Unterschiede von einer solchen, die ihre Vorschriften nicht aus der Gesetzgebung der bloßen Vernunft, sondern aus andern Quellen ableitet und daher p o s i t i v oder s t a t u t a r i s c h heißt (§. 484). *)

*) Eine positive Tugend- oder Sittenlehre kündigt ihre Vorschriften gewöhnlich als göttliche Gebote an, weil sie dieselben voraussetzlich aus einer besondern Offen-

barung Gottes schöpft. Indessen lassen sich auch die Vorschriften der natürlichen oder philosophischen Moral als göttliche Gebote betrachten, da die menschliche Vernunft in ihren Gesetzen nur die Stimme einer höchsten oder Urvernunft vernimmt (§. 57). Auch setzen positive sittliche Vorschriften immer andre voraus, welche schon an sich oder unabhängig von äußerer Autorität gelten und um welcher willen auch jene gültig sind.

§. 617.

Eintheilung.

Die Tugendgesetze der Vernunft lassen sich eben so, wie die Rechtsgesetze, theils in ihrer ursprünglichen Reinheit theils in ihrer Beziehung auf gegebne Lebensverhältnisse erwägen und darstellen. In jener Hinsicht bestimmen sie das sittlichgute Verhalten überhaupt, in dieser bestimmen sie es nach den erfahrungsmäßigen Bedingungen des menschlichen Daseins und Wirkens in der Sinnenwelt. Die Tugendlehre zerfällt also ebenfalls in einen **reinen** und einen **angewandten** Theil. *)

*) Die angewandte Tugendlehre nennen Manche auch eine **moralische Anthropologie**. Richtiger würde sie eine **anthropologische Moral** heißen, weil sie aus der Anthropologie als einer empirischen Menschenkunde (§. 110. Anm.) manche Sätze entlehnen muß, um die sittlichen Vorschriften in ihrer Anwendbarkeit auf das menschliche Leben darzustellen.

§. 618.

Literatur.

Die auf die Tugendlehre bezüglichen Schriften sind theils **einleitend** a), theils **abhandelnd**,

und zwar handeln diese die Tugendlehre entweder allein ab b), oder in Verbindung mit der Rechtslehre c), oder auch mit der Religionslehre d). Außerdem beziehn sich auch manche Schriften auf diese Wissenschaft in literarisch-historischer Hinsicht e).

a) Hieher sind folgende Schriften zu rechnen:

Glo. Aug. Tittel über Moral und Tugend; einige Vorlesungen zum Eingang in die Sittenlehre. Karlsr. 1776. 8.

Karl Leonh. Reinhold's Verhandlungen über die Grundbegriffe und die Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes. Lübeck u. Leipz. 1798. 8. (Th. 1.)

Geo. Dreves's Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit. Leipzig, 1797. 8. (Th. 1.)

Seb. Mutschelle über das Sittlichgute. München, 1788. 8. A. 2. 1794.

Frdr. Heinr. Gebhard über die sittliche Güte aus unintereßirtem Wohlwollen. Gotha 1792. 8.

Ludw. Heinr. Jakob über das moralische Gefühl. Halle, 1788. 8.

Joh. Geo. Heinr. Feder über das moralische Gefühl. Kopenh. 1792. 8.

Adam Smith's Theorie der moralischen Gefühle. übers. und erläut. von Ludw. Theob. Kosegarten. Leipz. 1791. 8.

Augustin Schelle über den Grund der Sittlichkeit. Salzb. 1791. 8.

J. G. C. Kiesewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. Leipz. 1788—1790. 2 Thle. 8. A. 2. (des 1. Th.) 1790.

Gli. Schlegel, der Grundsatz der Vernunftmoral: Handle nach dem Ausspruche der Vernunft, zufolge einer lautern Betrachtung der Dinge. Leipz. 1797. 8.

Geo. Henrici's kritischer Versuch über den höchsten Grundsatz der Sittenlehre. Leipzig, 1799. 8. (Th. 1.).

Ueber die falschen Moralprinzipien. Im philos. Mag. von Abicht und Born. B. 1. St. 1.

Chsti. Garve's Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre. Bresl. 1798. 8. (Auch vor Dess. Uebersetzung der aristotelischen Ethik, unter dem Titel: Darstellung der verschiednen Moralsysteme von Aristoteles an bis auf Kant). — Dess. Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre Bresl. 1799. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's Propädeutik der Moralphilosophie nach Grundsätzen der reinen Vernunft. Leipz. 1794. 3 Thle. 8. (mehr abhandelnd als einleitend).

Geo. Wilh. Block's neue Grundlegung zur Philosophie der Sitten, mit beständiger Rücksicht auf die kantische. Braunschw. 1802. 8.

J. A. W. Gessner's Kritik der Moral. Leipz. 1802. 8.

Frdr. Schleiermacher's Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berl. 1803. 8.

Joh. Mich. Schmid, erstes Gesetz der Sittlichkeit. Dillingen, 1804. 8.

Geo. Mich. Klein's Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen. Rudolstadt, 1811. 8.

Nik. Möller, das absolute Prinzip der Ethik Leipzig, 1819. 8.

Sim. Erhardt's Grundlage der Ethik. Freib. im Br. 1821. 8.

Joh. Ant. Sulzer's Einleitung in die Moralphilosophie. Sulzbach, 1824. 8.

Joh. Heinr. Abicht's Versuch einer kritischen Untersuchung über das Willensgeschäft und einer darauf gegründeten Beantwortung der Frage: Warum gehen die moralischen Lehren bei den Menschen so wenig in gute Gesinnungen und Handlungen über? Frankf a. M. 1788. 8.

Vogel's Abhandlungen über den Vortrag der wissenschaftlichen Moral nach den Prinzipien der kritischen Philosophie, und über die höchsten Prinzipien der Moral. In Gabler's neuem theol. Journ.

Ueber Wissenschaft und System in der Ethik, von Müller. In Dess. und Böhme's Zeitschr. für Moral. B. 1. H. 2. Nr. 2. — In H. 1. Nr. 1.

findet sich auch eine Abhandlung von Böhme unter dem Titel: Giebt es eine Moral?

Joh. Chstl. Frdr. Meister über die Gründe der hohen Verschiedenheit der Philosophen im Ursatze der Sittenlehre bei ihrer Einstimmigkeit in einzelen Lehren derselben. Züllichau, 1812. 4. (Gekrönte Preisschrift, die als Zugabe eine ähnliche Untersuchung über die Verschiedenheit in Ansehung des obersten Rechtsgesetzes enthält).

b) In diese Klasse gehören folgende Schriften:

Mag. Dan. Omeisii ethica platonica. Altorf, 1696. 8. — Plato selbst hat seine Ansichten von der Tugend theils in den schon oben (§. 547. Anm.) angeführten Büchern über den Staat, theils in einigen andern Gesprächen, z. B. im Meno (*περι αρετης*) Euthyphro (*περι όσιου*) Charmides (*περι σωφροσυνης*) Laches (*περι ανδριας*) Lysis (*περι φιλιας*) so wie in den vornehmlich gegen die moralischen Grundsätze der Sophisten gerichteten Dialogen Gorgias, Protagoras, Euthydem ꝛc. entwickelt.

Aristotelis ethicorum ad Nicomachum ll. X. gr. et lat. ed. *Petr. Victorius.* Florenz, 1547. 4. nachher oft wiederholt. — Commentarii in X ll. *Aristotelis* de moribus, positis ante singulas declarationes graecis verbis auctoris iisdemque ad verbum latine expressis. Von Dems. Ebend. 1584. Fol. — Deutsch übers. und erläut. von Chsti. Garve. Bresl. 1798—1801. 2 Bde. 8. — Auch vergl. *Joh. Frdr. Glo. Delbrückii* diss. (praes. *Frdr. Aug. Wolf*): Aristotelis ethicorum nicomacheorum adumbratio accommodate ad nostrae philosophiae rationem facta. Halle, 1790. 8. — Die ethica magna, die ethica ad Eudemum und die Schrift de virtutibus et vitiis sind minder wichtig; auch ist es zweifelhaft, ob sie wirklich von Aristoteles, in dessen gesammelten Werken man sie findet, herrühren.

M. T. Ciceronis de finibus bonorum et malorum ll. V. In Dess. Werken, auch oft besonders, z. B. von Joh. Aug. Görenz. Leipzig, 1813. 8. — Dess. Schrift von den Pflichten s. oben (§. 486. Anm. c).

Bened. de Spinoza ethica more geometrico demonstrata. Im 2. B. seiner Werke, herausg. von Paulus. Deutsch nebst Chsti. Wolff's Widerlegung. Frankf. u. Hamb. 1744. 8. Eine neuere Uebers. mit schätzbaren Anmerkk. (von Sch. H. Ewald) erschien zu Gera, 1790—1793. 2 Bde. 8. Auch als 2. u. 3. Th. von Spinoza's philoss. Schrr. Uebrigens enthält diese sogenannte Ethik fast das ganze spinozistische System.

Chsti. Wolffii philosophia moralis s. ethica. Halle, 1750. 4 Bde. 4. — Dess. vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle, 1720. A. 7. 1743. 8.

Baumgartenii ethica philosophica. Halle, 1740. 8.

Chsti. Fürchteg. Gellert's moralische Vorlesungen, herausg. von Schlegel und Hoyer. Leipz. 1770. 2 Bde. 8.

Joh. Aug. Eberhard's Sittenlehre der Vernunft. N. A. Berl. 1786. 8.

Joh. Heinr. Abicht's neues System einer philosophischen Tugendlehre. Lpz. 1790. 8.

Karl Chsti. Ehrh. Schmid's Versuch einer Moralphilosophie. Jena, 1790. 8. A. 4. 1802—1803. 2 Bde. — Dess. Grundriß der Moralphilosophie. Jena, 1793. 8.

Ludw. Heinr. Jakob's philosophische Sittenlehre. Halle, 1794. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumann's Moral. Gießen, 1796. 8.

Imm. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Königsb. 1797. 8. A. 2. 1803. Auch als 2. Th. von Dess. oben (§. 486. Anm. c) angeführter Metaphysik der Sitten. — Vergl. J. A. Bergk's Reflexionen über Kant's mett. Anfangsgründe der Tugendlehre. Gera und Leipz. 1798. 8.

Joh. Chsto. Hoffbauer's Anfangsgründe der Moralphilosophie überhaupt und der Tugendlehre insbesondre. Halle, 1797. 8.

Joh. Gli. Fichte's System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Jena u. Leipz.

1798. 8. womit Dess. Bestimmung des Menschen (Berl. 1800. 8.) zu vergleichen.

Joh. Heinr. Tieftrunk's philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre. Halle, 1798. 2 Thle. 8.

Henr. Kunhardti disciplina morum aptis philosophorum sententiis et ss. ll. dictis illustrata. Helmst. 1799. 8.

Saint-Lambert's Tugendkunst oder Universalkatechismus für alle Völker der Erde. Aus d. Franz. Leipz. 1799—1800. 3 Thle. 8.

A. Buchner's erste Grundsätze der Ethik. Landsh. 1807. 8.

Jak. Salat's Darstellung der Moralphilosophie. Landshut, 1810. 8. A. 2. in 2 Bden. Ebendas. 1813. und 1814. 8. A. 3. 1821. Dess. Grundlinien der Moralphilos. nach der 3. Aufl. seiner Darstellung derselben. München, 1827. 8.

Gli. Ernst Aug. Mehmel's Lehrbuch der Sittenlehre. Erlang. 1811. 8.

Glo. Ernst Schulze's philosophische Tugendlehre. Göttingen, 1817. 8.

Wilh. Traug. Krug's Aretologie oder philosophische Tugendlehre. Königsb. 1818. 8. (Auch als 2. Th. von Dess. Syst. der prakt. Philos.).

Jak. Frdr. Fries's Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit. Heidelb. 1818. 8. (Auch als 1. Th. von Dess. Handb. der prakt. Philos.).

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der philosophischen Tugendlehre. Halle, 1820. 8.

Wilh. Mart. Lebr. de Wette's Vorlesungen über die Sittenlehre. 2 Thle. in 4 Bden. Berl. 1823—4. 8.

Glo. Benj. Jäsche's Grundlinien der Ethik oder philos. Sittenlehre. Dorpat, 1824. 8.

c) Diese Schriften sind bereits oben (§. 486. Anm. c) angezeigt.

d) Hieher könnten gewissermaßen alle Schriften über die christliche Sitten- oder Tugendlehre gerechnet werden, weil darin Moral und Religion gleichsam verschmolzen. Da jedoch eine solche Tugendlehre das Gepräge der Positivität (§. 616) trägt, so gehören jene Schriften nicht zur philosophischen, sondern zur theo-

logischen Literatur. Wir führen also hier nur folgende Schriften an, welche vornehmlich das Verhältniß der Tugendlehre zur Religionslehre betreffen:

Heinr. Home's Versuch über die ersten Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion. A. d. Engl. mit Anmerkk. von Chsti. Günth. Rautenberg. Braunschw. 1768. 8.

(Joh. Heinr. Schulz) Erweis des himmelweiten Unterschieds der Moral von der Religion. Halle, 1788. 8. Gegenschrift von Karl Frdr. Bahrdt: Sonnenklare Unzertrennlichkeit der Religion und Moral. Halle, 1791. 8.

Detl. Joh. Wilh. Olshausen, Religion und Tugend in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. Hamb. 1791. 8.

Chsti. Gfr. Tillingii diss. de religionis natura et indole ejusque cum moribus nexu. Leipz. 1791. 4.

Joh. Jac. Henr. Nastii progr. de mutuo nexu disciplinae moralis et doctrinae religionis, quantamque utraque vim habeat ad alteram. Stuttg. 1793. 4.

Jul. Aug. Ludw. Wegscheider über die von der neuesten Philosophie gefoderte Trennung der Moral von der Religion. Hamb. 1804. 8.

J G. Heynig's Versuch, die Begriffe der Moral und Religion recht und fest zu bestimmen. Jena, 1820. 8.

J. A. W. Gestner's Demokrit, oder freimüthige Gespräche über Moral, Religion und andre Gegenstände. Leipz. 1803. 8.

Aug. Wilh. Neuber, Religion und Sittlichkeit. Altona, 1818. 8.

Frdr. Aug. Carus's Moral und Religionsphilosophie. Leipz. 1810. 8.

Geo. Mich. Klein's Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre. Bamb. u. Würzb. 1818. 8.

Joh. Rud. Wiß, Vorlesungen über das höchste Gut. Ein moralisches (zum Theil auch religioses) Handbuch für gebildete Leser. Tübingen, 1811. 8.

(Jenisch) Kritik des dogmatischen, idealistischen und hyperidealistischen Religions- und Moralsystems, nebst einem Versuche, Religion und Moral von philosophischen Systemen (auch von der philosophirenden Vernunft?) unabhängig zu begründen rc. Lpz. 1804. 8.

Zeitschrift für Moral und Religionsphilosophie. Herausgeg. von C. F. Böhme und G. Ch. Müller. Altenburg, 1821. 8. (B. 1. H. 1. Erschien früher unter dem beschränktern Titel: Zeitschrift für Moral, in einigen Heften, welche auch zusammen den gemeinschaftlichen Titel führen: Förderung der Wissenschaft des sittlichen und religiosen Lebens).

Uebrigens gehören von den unter b angeführten Schriften alle diejenigen, welche die Pflichten gegen Gott in die Tugendlehre als Pflichtenlehre betrachtet aufnehmen, gleichfalls hieher.

e) Außer den beiläufig in den bisher angeführten Schriften enthaltenen Notizen dieser Art vergl.:

Nic. Hier. Gundlingii historia philosophiae moralis. Halle, 1706. 4. (Th. 1.).

G. Stolle's Historie der heidnischen Moral. Jena, 1714. 4.

John England's inquiry into the moral of ancients. Lond. 1735. 8. Deutsch von J. C. F. Schulz. Halle, 1776. 8.

J. Barbeyrac, histoire de la morale et du droit naturel. In Dess. Vorr. zu seiner franz. Uebers. von Puffendorf's Natur- und Völkerr. S. 15—132 (nach der Ausgabe: Basel, 1732. 4.). — Dagegen erschien: *Remy Ceillier*, apologie de la morale des pères de l'église contre les injustes accusations du sieur *J. Barbeyrac*. Paris, 1718. 4. Und dagegen vertheidigte sich dieser wieder in seinem traité de la morale des pères de l'église. Amsterd. 1728. 4.

Le Pileur d'Apligny, essais historiques sur la morale des anciens et modernes. Paris, 1772. 12.

Chsti. Gfr. Ewerbeck super doctrinae de moribus historia, ejus fontibus, conscribendae ratione et utilitate. Halle, 1787. 8.

Skizze einer Geschichte der Moral. In dem berl. Journ. für Aufklärung. B. 4. S. 117 ff.

Karl Frdr. Stäudlin's Abriß der Geschichte der Moral — zu verbinden mit Dess. oben (§. 95. Anm.) angeführter Gesch. und Geist des Skeptizismus 2c. — Dess. Geschichte der Moralphilosophie. Hannov. 1822. 8.

Chsto. Meiners's allgemeine Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft. Gött. 1800 u. 1801. 2 Thle. 8.

* * *

Henr. Jul. Scheurlii bibliographia moralis. Helmst. 1648. auch 1686. 8.

Casp. Gottschlingii bibliographia ethica. Leipz. 1701. 4.

J. C. Schelle, progr. de praecipuis moralis philosophiae scriptoribus. Leipz. 1708. 8.

Erster Abschnitt.

Reine Tugendlehre.

---

§. 619.

Elementarlehre und Methodenlehre.

Wieferne die Tugendlehre die sittlichen Begriffe und Grundsätze selbst entwickelt, durch welche das Wesen der Tugend und der daraus hervorgehenden Pflichten bestimmt ist, heißt sie schlechtweg Tugendlehre oder Ethik im engsten Sinne; wie=

ferne sie aber die Art und Weise durch Uebung in der Pflichterfüllung einen tugendhaften Charakter zu bilden zeigt, Tugendmittellehre oder Asketik. Jene kann auch ethische Elementarlehre, diese ethische Methodenlehre genannt werden. *)

*) Die Kasuistik ist kein besondrer Theil der Tugendlehre, wenigstens nicht der reinen. Denn die sogenannten Gewissensfälle (casus concientiae) entstehen erst durch Anwendung der sittlichen Vorschriften auf besondre Gegenstände im menschlichen Leben.

Erstes Hauptstück.

Reine ethische Elementarlehre.

---

§. 620.

Weitere Zerfällung.

Die sittlichen Begriffe und Grundsätze, welche diese Elementarlehre zu entwickeln hat, beziehen sich theils auf Tugend und Pflicht überhaupt, theils auf gewisse Arten derselben, indem Tugend und Pflicht verschiedne Gestalten annehmen und daraus eine Mehrheit von Tugenden und Pflichten erwachsen kann.

A. Von Tugend und Pflicht überhaupt.

§. 621.

Das Gewissen.

In jedem vernünftigen Wesen lässt sich in Be-

zug auf dessen Willenshandlungen eine bald gebietende oder billigende bald verbietende oder misbilligende Stimme vernehmen, welche die Stimme des Gewissens heißt. Dieses Gewissen ist nichts anders als das sittliche Bewusstsein (conscientia moralis) oder das Bewusstsein des Guten und Bösen (conscientia recti et pravi) d. h. das Bewusstsein einer Handlungsweise, welche die Vernunft für alle freie Willensäußerungen fodert und nach welcher auch beurtheilt wird, ob eine gegebne Handlung gut oder bös (§. 57. Anm.). Wiewohl nun dieses Bewusstsein bald mehr bald weniger klar sein kann, und daher der Entwickelung bedarf, so ist es doch wegen seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht als etwas Entstandnes oder gar Erkünsteltes, sondern als etwas Ursprüngliches anzusehn. Es ist daher die Grundlage der Sittlichkeit selbst (fundamentum moralitatis), indem ohne ein solches Bewusstsein von sittlicher Güte, wie von Tugend und Pflicht, gar nicht die Rede sein könnte. *)

*) Man kann das Gewissen auch das sittliche Gefühl nennen, weil es sich anfangs, wie alles geistige Leben, nur als Gefühl äußert (§. 46). Es soll aber nicht immer eine bloß dunkle Lebensregung bleiben, sondern zur Klarheit und Deutlichkeit erhoben werden; und eben dieß beabsichtet die Tugendlehre als Philosophie der Sittlichkeit oder als Wissenschaft vom Guten und Bösen. Sittlichen Geschmack kann man das Gewissen nur vergleichsweise nennen, da der Geschmack als solcher bloß auf das ästhetisch Wohlgefällige geht (§. 433 und 435. Anm.). Auch einen sittlichen Sinn oder sittlichen Trieb möchten wir es nicht nennen, wenn nicht Sinn soviel heißen soll als Gefühl (wie im lateinischen sensus moralis) und Trieb soviel als Antrieb (adhortatio, nicht instinctus), da Sinn und Trieb als solche in Ansehung des Guten und Bö-

sen keine Stimme haben (§. 47—49). Vergl. Ludw. Bocle's Apologie des moralischen Gefühls. Leipzig, 1813. 8. und die §. 618. Anm. a. angeführten Schriften von Gebhard, Jakob, Feder und Smith.

§. 622.

Das oberste Tugendgesetz.

Da die Handlungen vernünftiger Wesen nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich einstimmen sollen, damit sie absolut harmonisch seien (§. 55): so fodert die Vernunft für alle freie Willensäußerungen eine und dieselbe Handlungsweise. Sie fodert nämlich, daß jedermann bei allen seinen Handlungen sich selbst frage, ob die Maxime seines Willens (d. h. der subjektive Grundsatz, nach welchem er sich als Einzelwesen in seinem Handeln richtet) ein allgemeines Gesetz (d. h. ein objektiver Grundsatz für die Gesammtheit aller vernünftigen Wesen in ihrem Handeln) werden könne, so daß er dadurch weder mit sich selbst noch mit dem Willen andrer vernünftigen Wesen in Widerstreit gerathe. Denn außerdem würde jene Maxime und die nach ihr vollzogne Handlung nicht von allen vernünftigen Wesen gebilligt und befolgt werden können. Jene Foderung ist daher als das oberste Tugendgesetz oder als das höchste Pflichtgebot zu betrachten, und läßt sich kurzweg auch in der Formel aussprechen: Handle so, daß alle Maximen deines Willens sich als Gesetze für alle vernünftige Wesen offenbaren! *)

*) Man kann diesen Grundsatz auch das oberste Sittengesetz nennen. Dann muß aber dieser Ausdruck im engern Sinne genommen werden, weil die Rechts-

gesetze ebensowohl als die Tugendgesetze Sittengesetze im weitern Sinne heißen, wieferne sie den Naturgesetzen entgegenstehn (leges ethicae s. morales — leges physicae s. naturales). In einer andern Beziehung aber heißen jene auch natürliche Gesetze, wieferne sie nämlich den positiven entgegenstehn (§. 484 u. 616). — Die Formel, in welcher jenes Gesetz hier ausgesprochen worden, könnte auch noch kürzer so lauten: Handle durchaus deiner Würde als vernünftiges Wesen gemäß! Denn man handelt so nur dann, wenn man sich in den seinen Handlungen zum Grunde liegenden Maximen als Theilnehmer an einer Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen darstellt und so die Autonomie seiner eignen Vernunft durch deren Einstimmung mit der allgemeinen oder, was ebensoviel heißt, mit der Urvernunft bewährt (§. 57). Andre Formeln (Handle konsequent — lebe der Natur gemäß — folge dem Gewissen oder dem sittlichen Gefühle — behandle die Menschheit nicht als Mittel, sondern als Zweck — strebe nach Vollkommenheit oder nach Glückseligkeit — gehorche dem Willen Gottes — huldige dem Absoluten u. s. w.) lassen sich hienach leicht beurtheilen. Man muß überhaupt die Gesetzesformel nicht mit dem Gesetze selbst verwechseln. Dieses ist nur eines; jene können sehr verschieden sein.

§. 623.

Moralismus und Immoralismus.

Durch die Anerkennung eines obersten Tugend- oder Sittengesetzes als eines reinen und formalen praktischen Grundsatzes, durch welchen die Vernunft ursprünglich (a priori) eine gewisse Handlungsweise als sittlichnothwendig setzt, ist zugleich anerkannt, daß es in Ansehung unsers Thuns und Lassens einen Unterschied zwischen dem Sittlichguten und dem Sittlichbösen gebe und dieser Unterschied sich mit Gewißheit bestimmen lasse. Hierauf be-

ruht auch der wissenschaftliche Gegensatz des Moralismus und des Immoralismus oder Antimoralismus, es mag nun dieser den Unterschied des Guten und Bösen leugnen (moralischer Indifferentismus) oder bezweifeln (moralischer Skeptizismus) oder nach bloßer Wahrscheinlichkeit bestimmen (moralischer Probabilismus). Denn wenn nach der letzten Ansicht alles gut ist, wofür sich ein wahrscheinlicher Grund anführen lässt (cujus reddi potest ratio probabilis), so dürfte nichts so bös sein, dem sich nicht der Anstrich des Guten geben ließe. Auch führt jedes Moralsystem, welches in äußern und zufälligen Umständen (z. B. in der Erziehung oder Staatsverfassung) den obersten Bestimmungsgrund der Sittlichkeit sucht, oder einen bloß empirischen und materialen Grundsatz (wie der moralische Sensualismus) an die Spitze der Tugendlehre stellt, nothwendig zum Immoralismus, wenn es folgerecht durchgeführt und auf das Leben übergetragen wird. *)

*) Der moralische Sensualismus im weitern Sinne begreift auch dasjenige Moralsystem unter sich, welches mit Ausschließung der Venunftgesetzgebung sich bloß auf das sittliche Gefühl als einen Sinn und Trieb beruft, der das Sittliche unmittelbar wahrnehmen und erstreben soll (§. 621. Anm.). Dann gäb' es nur einen subjektiven Maßstab des Guten und Bösen, der nach Beschaffenheit der Subjekte so veränderlich und unsicher wäre, daß jeder auch das Böse für gut erklären könnte, wenn es sein Sinn so wahrnähme nnd sein Trieb so erstrebte. In der engern Bedeutuug aber versteht man unter dem moralischen Sensualismus dasjenige Moralsystem, welches das sinnliche Gefühl d. h. den Sinn für das Angenehme und den nach ihm strebenden Naturtrieb zur obersten Richtschnur nimmt. Es hat also gleichfalls nur einen subjektiven Maßstab des Guten und Bösen,

der aber um so unbrauchbarer ist, je leichter dann etwas Gutes um seiner Unannehmlichkeit willen für bös, und etwas Böses um seiner Annehmlichkeit willen für gut gehalten werden kann. Dieser moralische Sensualismus heißt Hedonismus, wenn er das bloße Vergnügen (ἡδονη) als den unmittelbaren Gegenstand sinnlicher Triebe oder Neigungen (§. 49), Eudämonismus aber, wenn er die Glückseligkeit (ευδαιμονια) als den mittelbaren, durch Beihülfe des Verstandes zu berechnenden und zu verwirklichenden, Gegenstand derselben zum Ziele alles menschlichen Strebens macht (§. 61). Ein solches System sieht nur auf den erfahrungsmäßigen Stoff des menschlichen Handelns, stellt daher lauter empirische und materiale Grundsätze auf, welche nichts anders als Klugheitsregeln sind. Es müsste folglich ebenfalls alle Sittlichkeit vernichten, wenn nicht die Praxis oft besser wäre, als die Theorie, und daher den Menschen zur Inkonsequenz im Denken und Handeln verleitete. Daraus sind denn auch jene gemischten Moralsysteme entstanden, in welchen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Vernunft und Unvernunft, so wie die Bedeutungen der Wörter, Vergnügen, Glückseligkeit und Seligkeit, auf die seltsamste Weise durch einander laufen.

§. 624.

Die sittliche Nothwendigkeit.

Durch das oberste Tugend- oder Sittengesetz fodert die Vernunft eine gewisse Handlungsweise als nothwendig, weil sie schlechthin gut, ungeachtet ein vernünftiges Wesen als ein zugleich freies nicht dazu gezwungen werden kann (§. 58). Diese Nothwendigkeit, welche sich als ein Sollen in allen sittlichen Vorschriften ankündigt, heißt daher selbst die sittliche (necessitas moralis), zum Unterschiede von der natürlichen Nothwendigkeit, die mit jedem (mechanischen oder psychologischen) Zwange verknüpft und deren Ausdruck das Müssen ist (§. 492.

u. 497). Das Tugendgesetz heißt ebendarum ein **unbedingtes Gebot** (imperativus categoricus s. absolutus) oder ein **apodiktisch-praktischer Grundsatz**, da es nicht bedingungsweise etwas vorschreibt, folglich auch keine Ausnahme zulässt weder in Ansehung der Subjekte, welche nach demselben handeln sollen, noch in Ansehung der Gegenstände ihrer Handlungen, sobald nur diese Handlungen als freie gedacht werden können. *)

*) **Kunstregeln**, deren Anwendung eine besondre Geschicklichkeit fodert, haben nur individuale oder partikulare Gültigkeit, nämlich für die, welche die Kunst eben ausüben wollen, und für das, was sie in künstlerischer Hinsicht thun. Sie heißen daher auch **problematisch-technische** Regeln. **Klugheitsregeln** haben zwar eine allgemeinere Gültigkeit, da sie sich auf einen Zweck beziehn, der sich bei allen Menschen voraussetzen lässt, nämlich ein möglichst angenehmes Leben. Sie heißen daher auch **assertorisch-pragmatische** Regeln. Da man aber um höherer Zwecke willen selbst auf das Leben mit allen seinen Annehmlichkeiten verzichten kann, so sind jene beiden Arten von Regeln, wieferne sie etwas gebieten, nur **bedingte Gebote** (imperativi hypothetici s. relativi), und können eigentlich nicht einmal **praktische Grundsätze** im strengen und eigentlichen Sinne heißen, da sie mit der Sittlichkeit nichts zu thun haben. — Daß es auch **unbedingte** und **bedingte** (kategorische und hypothetische) **Verbote** gebe, folgt hieraus von selbst. Denn ein Verbot ist nur ein negatives Gebot: Du sollst nicht ꝛc.

§. 625.

Verbindlichkeit und Pflicht.

Wieferne das Tugendgesetz eine gewisse Handlungsweise unbedingt gebietet, insoferne verbindet oder verpflichtet es uns zu irgend einem Thun und

lassen. Diese sittliche Verbindlichkeit (obligatio moralis) ist also das Verhältniß einer von der Vernunft als schlechthin nothwendig anerkannten Handlung zu einem Willen, dem dieselbe nicht vermöge der natürlichen Beschaffenheit des handelnden Subjektes nothwendig ist, oder die Nothwendigkeit einer an sich willkürlichen und insoferne zufälligen Handlung vermöge eines sittlichen Gesetzes. Eben diese Verbindlichkeit heißt auch Pflicht (officium) im eigentlichen Sinne, und eine Handlung heißt pflichtmäßig oder pflichtwidrig, je nachdem sie dem Tugendgesetze als einem Pflichtgebote entspricht oder widerspricht. *)

*) Wenn man die Kunst- und Klugheitsregeln als bedingte Gebote betrachtet (§. 624. Anm.), so kann man allerdings auch von ihnen sagen, daß sie uns zu einem gewissen Thun und Lassen verbinden oder verpflichten. Aber dieß ist keine Verbindlichkeit oder Pflicht im eigentlichen oder strengen, sondern nur im uneigentlichen oder weitern Sinne. Denn von jenen Regeln darf man sich nach Umständen gar wohl entbinden, von sittlichen Geboten aber nicht. Nur dann und sofern, als ein solches Gebot zur Kunst- oder Klugheitsregel hinzukommt und sie gleichsam in sich aufnimmt, wird sie eigentlich verbindend oder verpflichtend, wie wenn die Vernunft vom Künstler fodert, etwas Tüchtiges zu schaffen, folglich in seiner Kunst sich auch nach den bewährtesten Regeln derselben zu richten, und von jedem Menschen, sein Wohlsein nicht durch Unklugheit zu zerstören, folglich im Leben auch nach Klugheitsregeln zu handeln (wie die Schrift sagt: Seid klug wie die Schlangen, aber ohne Falsch wie die Tauben). Zuweilen fallen auch beide Arten von Vorschriften in Ansehung des Inhalts zusammen, wie beim Gesetze der Wahrhaftigkeit für den Geschichtschreiber als solchen und als Menschen. Der Grund der Vorschrift ist aber doch nach ihrer doppelten Beziehung verschieden.

§. 626.

Aktive und passive Verpflichtung.

Wieferne die praktische Vernunft als autonomisch gedacht wird, insofern ist sie das gesetzgebende Vermögen in uns, welches die sittliche Nothwendigkeit gewisser Handlungen bestimmt, mithin verpflichtet. Wiefern aber unser Wille nicht von selbst und durchaus auf das Sittlichgute gerichtet, also kein reiner Wille, sondern auch empirisch (durch Einwirkung der Erfahrungsgegenstände auf den sinnlichen Trieb und die in ihm begründeten Neigungen) bestimmbar, also ein pathologischer Wille ist, insoferne wird er verpflichtet, indem ihm eine von ihm abhangende Handlung als sittlich nothwendig bestimmt wird, selbst wenn er sie nicht wollte. Jenes ist die aktive, dieses die passive Verpflichtung. Beide liegen also in demselben Subjekte. Wird daher ein andres Wesen als uns verpflichtend betrachtet, so muß dieß ebenfalls als ein vernünftiges Wesen gedacht werden, mit dessen Vernunft die unsrige einstimmt und ebendarum unsern Willen auf dieselbe Weise verpflichtet. *)

*) Die aktive Verpflichtung kann außer uns gedacht werden

1. in Gott. Dann ist es die Urvernunft selbst, welche uns verpflichtet (§. 57) und eben durch unsre Vernunft uns zu erkennen giebt, was sie will. Darum heißt dieselbe auch der Wille Gottes, der aber nichts anders will, als das Gute.

2. in einem Menschen. Dann muß dieser als ein Vorgesetzter gedacht werden, welchem zu gehorchen uns unsre eigne Vernunft gebietet. Der eigentliche Verpflichtungsgrund liegt also doch wieder in uns selbst. Der fremde Wille verpflichtet uns dann nicht formal, in Ansehung jenes Grundes, sondern nur material,

in Ansehung des Stoffes zum Handeln, den er uns anweist. Daher soll man Gott, und also auch der Vernunft, mehr gehorchen, als den Menschen, wenn diese etwas Böses fodern. In sittlichen Dingen giebt es ebendarum keinen unbedingten (blinden) Gehorsam gegen Menschen; wenigstens kann ihn die Vernunft nicht billigen.

§. 627.

Sub- und Objekte der Pflicht.

Da nur solche Wesen als verpflichtet betrachtet werden können, welche Vernunft und einen freien, obwohl empirisch bestimmbaren, Willen haben, so gehören leblose, vernunftlose und reinvernünftige Wesen nicht zu den eigentlichen Pflichtsubjekten. Die ersten beiden sind nicht einmal des Gedankens der Pflicht als eines Bestimmungsgrundes ihrer Thätigkeit fähig. Die letzten aber müssten auch einen reinen Willen haben, der von selbst und durchaus das Gute wollte; folglich brauchten sie nicht erst dazu (weder durch sich noch durch Andre) verpflichtet zu werden. (Gott hat daher weder gegen sich noch gegen Andre irgend eine Pflicht). Die Pflichtobjekte sind zunächst Handlungen, zu welchen man verpflichtet ist, dann aber auch die Gegenstände, auf welche sich diese Handlungen beziehn. Diese Handlungen müssen jedoch als freie, folglich an sich mögliche und willkürliche Thätigkeiten gedacht werden. *)

*) Eine entweder schlechthin oder bedingt unmögliche Handlung als praktisch nothwendig zu denken, wäre widersinnig. Zum bedingt Unmöglichen gehört aber auch das sittlich Unmögliche d. h. das Böse. Daher sagte schon die Rechtslehre (§. 532. Anm. a und b): Ad impossibilia et turpia nemo obligatur. Unwillkürliche

Handlungen sind kein Gegenstand der Pflicht, weil alles Sollen sich bezieht auf ein mögliches Wollen oder Nichtwollen, als worin eben die Willkür besteht (§. 52. Anm.). Sobald aber der Wille auf eine übrigens unwillkürliche Handlung den geringsten Einfluß hat, so steht dieser Einfluß auch unter dem Begriffe der Pflicht.

§. 628.

Die sittliche Triebfeder.

Da die Foderungen der gesetzgebenden Vernunft mit den Foderungen der aus dem Naturtriebe hervorgehenden Neigung und Abneigung nicht immer zusammenstimmen, vielmehr beide uns oft nach entgegengesetzten Richtungen hinziehen: so bedarf es, um jenen das Uebergewicht zu geben, einer sittlichen Triebfeder (motivum — elater animi). Diese soll nämlich ein subjektiver Bestimmungsgrund zum Handeln sein, während das Gesetz uns als ein objektiver vorschwebt. Indem wir uns nun dasselbe als etwas durchaus Unverletzliches und Ehrwürdiges vorstellen, so entwickelt sich in uns ein beharrliches Gefühl der Achtung gegen das Gesetz (reverentia legis), welches Gefühl als eine das handelnde Subjekt durchdringende und belebende Gesinnung dasselbe immerfort antreibt, das Gesetz auch zu beobachten, mithin der Neigung oder Abneigung nicht gestattet, den Willen zu einer dem Gesetze widerstrebenden Handlungsweise zu bestimmen. Es wirkt also dann in der That als sittliche Triebfeder, und ist auch allein dazu tauglich, da jede andre bloß sinnliche Triebfeder, wie Hoffnung des Gewinns aus Befolgung, oder Furcht vor Schaden aus Uebertretung des Gesetzes, die Gesinnung eigennützig machen, mithin verunreinigen, auch nur eine äußere und zu-

fällige, folglich wandelbare Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetze hervorbringen würde. *)

*) Achtung ist ein gemischtes Gefühl, entspringend aus der Vorstellung eines persönlichen Werthes, der eine gewisse Ueberlegenheit über uns ankündigt. Es demüthigt und erhebt uns also zugleich. Personen werden nur um jenes persönlichen Werthes willen geachtet, der aber immer beschränkt und veränderlich ist, und darum auch die Achtung gegen sie. Das Gesetz der Vernunft hingegen ist der Ausdruck des höchsten persönlichen Werthes (der sittlichen Vollkommenheit) und darum auch Gegenstand einer unbeschränkten und unveränderlichen Achtung. Die Achtung gegen das Gesetz ist daher nichts anders als Achtung gegen die Vernunft und, in höchster Potenz, gegen Gott (die Urvernunft) als höchsten Gesetzgeber. Sie schließt die Liebe zum Gesetze nicht aus, sondern vielmehr ein, als Bedingung derselben. Denn alle menschliche Liebe muß sich auf Achtung gründen, wenn sie bestehen soll; und je lebendiger und dauerhafter die Achtung gegen das Gesetz ist, desto mehr Lust und Freude am Guten gewinnt das Gemüth. Einer reinen Liebe zum Gesetze wäre nur ein rein vernünftiges und rein wollendes Wesen fähig, in welchem das Gesetz keiner Neigung Abbruch thäte. Die Achtung gegen das Gesetz ist also kein pathologisches, sondern ein praktisches, wahrhaft sittliches Gefühl, und die Grundlage aller übrigen sittlichen Gefühle, der Selbachtung, der Schaam und Reue u. s. w. Als Triebfeder gedacht ist sie unbedingt und unbeschränkt, auch allgemeingültig für jedes vernünftige Wesen, das mit sinnlichen Begierden zu kämpfen hat. Welcher Mensch hat dieß aber nicht?

§. 629.

Gesetzlichkeit und echte Sittlichkeit.

Wenn und wieferne Handlungen mit dem Gesetze der Vernunft überhaupt zusammenstimmen, heißen sie gesetzlich oder gesetzmäßig (actiones

legales); wenn und wieferne sie aber mit ihm aus Achtung gegen dasselbe zusammenstimmen, echtsittlich oder sittlichgut, auch sittlich im engsten Sinne (actiones morales sensu strictissimo). Bei diesen wird also vorausgesetzt, daß der sittlichen Handlungsweise auch eine sittliche Denkart oder Gesinnung zum Grunde liege, welche eben von der sittlichen Triebfeder abhangt (§. 628). Handlungen dieser Art heißen auch Handlungen aus Pflicht d. h. um der Pflicht willen, während die gesetzlichen bloß pflichtmäßig sind. *)

*) Die Handlungen aus Pflicht können auch Handlungen aus Liebe zum Guten genannt werden. Denn wer das Gesetz achtet und dadurch zur Erfüllung seiner Pflicht fortwährend bestimmt wird, wird auch immer williger dazu, und gewinnt nach und nach das Gesetz und die Pflicht und die sittliche Güte selbst lieb. Das freudige Rechtthun wird daher in einem solchen Gemüthe durch den Gedanken an die Pflicht keineswegs aufgehoben.

§. 630.

Die Tugend.

Wiewohl man jede Vollkommenheit, wodurch ein Wesen zur Erreichung gewisser Zwecke tauglich oder tüchtig wird, eine Tugend im weitern Sinne nennen und sonach logische, physische, ästhetische und ethische Tugend unterscheiden kann: so verdient doch nur die letzte den Namen der Tugend im eigentlichen Sinne (virtus sensu proprio). Diese ist also nichts anders als sittliche Vollkommenheit, wieferne sie sich durch gewissenhafte Pflichterfüllung bewährt. Gewissenhaft aber ist die Pflichterfüllung, wenn ihr aufrichtige und

innige Achtung gegen das Gesetz zum Grunde liegt. In dieser Gesinnung besteht also auch die eine und wesentliche Form der Tugend überhaupt; die verschiednen Arten aber, wie sich diese Gesinnung in Bezug auf gewisse Handlungsgegenstände äußert, geben diejenige Mannigfaltigkeit von Handlungsweisen, welche als besondre Tugenden (Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit, Wohlthätigkeit rc.) gedacht und benannt werden. *)

*) Die Stoiker unterschieden gewöhnlich eine logische, physische und ethische Tugend. S. des Verf. Geschichte der Philosophie alter Zeit §. 120. Die ästhetische, welche man noch hinzufügen könnte, ist nichts anders als Kunstfertigkeit (virtù — Virtuosität). Noch unstatthafter ist die Eintheilung der Tugend in die natürliche oder philosophische, die bürgerliche oder politische, und die christliche oder übernatürliche. Die letzte insonderheit, wieferne darunter eine durch Gottes unwiderstehliche Gnade gewirkte Tugend verstanden werden sollte, wäre gar keine, weil Tugend aus freier Willensbestimmung hervorgehen muß. Eben so wenig sind die sogenannten Temperaments- Familien- Standes- und Nazionaltugenden wahre Tugenden, sondern sie haben nur, wie jedes bloß äußerlich pflichtmäßige Verhalten, den Tugendschein — weshalb sie auch selbst mit Recht Scheintugenden heißen — und können daher, wie beim Heuchler, sogar mit einer bösen Gesinnung verbunden sein.

§. 631.

Die Heiligkeit.

Die sittliche Vollkommenheit idealisch gedacht heißt Heiligkeit (sanctitas). Diese kann aber nur einem unendlichen, mithin rein-vernünftigen Wesen zukommen, indem dasselbe auch einen reinen

Willen hat, der nie etwas andres will, als das Gute selbst und unmittelbar (§. 626). Dagegen ist die sittliche Vollkommenheit eines endlichen, mithin sinnlich-vernünftigen, Wesens jederzeit beschränkt, indem sein pathologischer Wille auch auf das Böse gerichtet sein kann, so daß es sich in einzelen Handlungsfällen, ungeachtet seiner Achtung gegen das Gesetz im Ganzen, doch Ausnahmen davon zu Gunsten der Neigung erlaubt. Gleichwohl ist die Heiligkeit auch für ein solches Wesen das Urbild, auf das es bei seinem Verhalten fortwährend hinblicken soll. Daher kann die Tugend auch für ein beständiges Streben nach der Heiligkeit erklärt werden. *)

*) Ebendarum lässt sich das Tugend- oder Sittengesetz auch in der Formel ausdrücken: Strebe nach der Heiligkeit! oder: Strebe nach Aehnlichkeit mit Gott! oder nach Art der Mystiker: Strebe nach Vereinigung mit Gott! — Diese (mehr religiosen als moralischen) Formeln setzen aber doch eine andre voraus, um zu wissen, worin die sittliche Vollkommenheit des Menschen eigentlich bestehe, weil dieser sonst nicht Gott als den Alleinheiligen zum Urbilde nehmen könnte. — Darf man aber auch wohl einen Menschen heilig nennen?

§. 632.

Gradbestimmung der Tugend.

Wer beständig nach der Heiligkeit strebt, muß in der sittlichen Vollkommenheit immerfort wachsen. Daher kann man die Tugend auch für eine zunehmende Fertigkeit im Guten (ἕξις, habitus, nicht bloße διαθεσις, dispositio animi) erklären, wiewohl diese Fertigkeit nicht als etwas bloß Angewöhntes (Mechanisches), sondern als etwas frei Er-

zeugtes (Autodynamisches) betrachtet werden muß. In dieser Beziehung erscheint die der Tugend zum Grunde liegende gute Gesinnung durch die im pflichtmäßigen Verhalten wahrnehmbare Wirksamkeit als intensive Größe, und eben dadurch wird die Tugend, als Eigenschaft eines in der Erfahrung gegebnen vernünftigen Wesens gedacht, einer Gradbestimmung fähig (§. 297). Diese Bestimmung ist jedoch stets mit großen Schwierigkeiten verknüpft. *)

*) Man hat nämlich dabei nicht bloß auf einzele tugendhafte Handlungen oder Tugenden, sondern auch auf die ganze Dauer des tugendhaften Verhaltens zu sehn; und selbst bei jenen kommt es nicht etwa bloß auf den Umfang der Handlungen an, sondern auch auf die ihrer Vollziehung entgegenstehenden Hindernisse und auf die dabei mitwirkenden Triebfedern. Uebrigens kann sowohl die Tugend eines und desselben Subjekts zu verschiednen Zeiten, als auch die Tugend verschiedner Subjekte mit einander verglichen werden, um den Grad derselben zu bestimmen.

§. 633.

Die Sünde.

Wenn jemand eine problematisch-technische Regel verletzt, so handelt er ungeschickt und begeht einen Fehler; verletzt er eine assertorisch-pragmatische Regel, so handelt er unklug und begeht eine Thorheit; verletzt er aber eine apodiktisch-praktische Regel, so handelt er unsittlich und begeht eine Sünde (§. 624. Anm.). Im letzten Falle wird also ein sittliches Gesetz übertreten. Wiche nun die Handlung bloß äußerlich und zufällig davon ab, so könnte sie bloß ungesetzlich oder gesetzwidrig (actio illegalis) heißen; wiche sie aber auch

innerlich d. h. aus Mangel an Achtung gegen das Gesetz davon ab, so hieße sie ganz eigentlich eine unsittliche oder sittlich-böse Handlung (actio immoralis sensu proprio). Vergl. §. 628 und 629. Eben eine solche Handlung nennt man auch eine Sünde in eigentlicher Bedeutung (peccatum sensu proprio). *)

*) Sünde bedeutet wohl ursprünglich eine Handlung die der Sühne bedarf, weil man sie als Beleidigung der Gottheit denkt. Gott beleidigen aber kann vernünftiger Weise nichts anders heißen, als das Gesetz der Sittlichkeit nicht achten, weil diese Nichtachtung einen Mangel an Achtung gegen Gott als höchsten Gesetzgeber einschließt. Sündigen kann also auch nichts anders heißen, als das Gesetz der Sittlichkeit aus Mangel an Achtung gegen dasselbe übertreten. Da aber ἁμαρτανειν und peccare oft soviel als fehlen oder nicht treffen (aberrare a scopo) bedeuten, so nimmt man auch die Ausdrücke sündigen und Sünde nicht immer im moralischen, sondern auch im technischen Sinne. Hier findet jedoch nur der erste statt.

§. 634.

Sündfähigkeit und Sündhaftigkeit.

Nur endliche moralische, also sinnlich-vernünftige Wesen, wie der Mensch, sind der Sünde fähig. Ihre Sündfähigkeit besteht nämlich darin, daß ihr Wille nicht rein, sondern pathologisch, mithin auch durch sinnliche Antriebe gegen das Gesetz bestimmbar ist (§. 626). Da diese Bestimmbarkeit zur Naturnothwendigkeit sinnlich-vernünftiger Wesen gehört, so ist sie an sich nichts Sündliches, sondern bloß der allgemeine subjektive Grund der Möglichkeit zu sündigen. Die Sündhaftigkeit aber ist ein wirkliches Behaftet- oder Beflecktsein von der

Sünde, durch Freiheit entstanden, also in der That etwas Sündliches. Denn wenn jemand sich durch sinnliche Antriebe gegen das Gesetz bestimmen lässt, da er doch vermöge der Freiheit seines Willens jenen Antrieben widerstehen konnte und sollte: so muß diese unterlassene Selbthätigkeit in der sittlichen Bestimmung seiner Handlungen auch als ein freier Akt betrachtet und dem Handelnden als etwas Sittlichböses zugerechnet werden. Ebendarum ist es aber auch unmöglich, den Ursprung der Sünde überhaupt oder die Entstehung des Bösen in der Welt zu erklären. *)

*) Da die Freiheit selbst für uns unbegreiflich ist (§. 58), so ist es auch alles, was als aus ihr entsprungen gedacht werden muß. Wir begreifen daher den Ursprung des Bösen so wenig, als den des Guten. Weil aber das Böse ein Anstoß für die Vernunft ist, so grübelt sie gern über den Ursprung desselben, und möcht' ihn lieber anderswo als in der selbst unbegreiflichen Freiheit suchen. Aber wo denn? In Gott als einem schlechthin guten Wesen kann sie nicht. Also vielleicht in einem schlechthin bösen, einem Ahriman, Satan, Beelzebub, Teufel, oder wie man es sonst nennen mag. Woher aber dieses böse Wesen? War es ursprünglich bös oder ward es erst bös? und wie oder wodurch? — Lauter unbeantwortliche Fragen, welche die Vernunft, wenn sie dieselben gleichwohl beantworten will, in unauflösliche Widersprüche verwickeln und sie am Ende doch nöthigen, zur Freiheit ihre Zuflucht zu nehmen. Nur das Eine lässt sich wohl annehmen, daß in der Beschränktheit endlicher Wesen der letzte Grund ihrer Sündhaftigkeit liege. Da aber das ursprüngliche Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen oder der Hervorgang von jenem aus diesem für uns, selbst im Endlichen Befangene, ein unerforschliches Geheimniß ist (§. 335. Anm.), so ist es vergeblich, den Ursprung des Bösen enträthseln zu wollen. Indeß vergl.:

Ist ein böses Urwesen anzunehmen, oder kann es unter vernünftigen Geschöpfen Gottes ein oder mehre absolut böse Wesen geben? — Braunschw. Journ. 1790. St. 6.

Geo. Bern. Bilfingeri commentationes philosophicae de origine et permissione mali, praecipue moralis. Frankf. u. Leipz. 1724. 8.

John Clarke's inquiry into the cause and origin of evil. London, 1720—1. 2 Bde. 8.

Joh. Frdr. Herbart's Gespräche über das Böse. Königsb. 1817. 8.

Jsph. Schiestl's Gespräch über den Ursprung des Guten und Bösen. Sulzbach, 1818. 8.

B. H. Blasche, das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, oder neuer Versuch über den Ursprung, die Bedeutung, die Gesetze und Verwandtschaften des Uebels. Leipzig, 1827. 8.

Außerdem enthalten auch die in der Religionslehre anzuführenden Schriften über die Theodizee, so wie Erhard's Apologie des Teufels, Daub's Judas Ischarioth, und andre Schriften der Art, viele hieher gehörige Untersuchungen. — (Wegen einer angeblichen Erbsünde in den Menschen s. §. 691).

§. 635.

Bosheits- und Nachlässigkeitssünden.

Wenn unsittliche Handlungen unmittelbar aus einer bösen, den Entschluß zur That selbst bestimmenden, Gesinnung hervorgingen, so heißen sie vorsätzliche oder Bosheitssünden (peccata prohaeretica); wenn sie aber nur mittelbar aus einem dem Entschlusse zur That vorhergehenden Mangel an Achtung gegen das Gesetz entsprangen, so heißen sie unvorsätzliche oder Nachlässigkeitssünden (peccata negligentiae). Ob jedoch eine gegebne unsittliche Handlung zur ersten oder zweiten

Klasse gehöre, läſſt sich nur mit Wahrscheinlichkeit beurtheilen. *)

*) Die Bosheitssünden werden auch peccata dolosa, und die Nachlässigkeitssünden peccata mere culposa genannt, welche Benennungen aus der Rechtslehre (§. 543) entlehnt sind. Auch kann mit einem aus der positiven Theologie entlehnten Ausdrucke jede Bosheitssünde eine Todsünde, desgleichen eine Sünde wider den heiligen Geist genannt werden. Die Eintheilung der Nachlässigkeitssünden in Sünden der Unwissenheit, der Unbesonnenheit, der Unachtsamkeit und der Uebereilung, ist schwankend. Schwachheitssünden sind nichts anders als Nachlässigkeitssünden, weil diese mehr aus Schwäche der sittlichen Kraft als aus bösem Willen hervorgehn. In welche Klasse gehören aber die sogenannten Schoßsünden?

§. 636.

Begehungs- und Unterlassungssünden.

Wenn unsittliche Handlungen einem Verbote widerstreiten, so heißen sie Begehungssünden (peccata commissionis), weil etwas geschahe, was nicht geschehen sollte; wenn sie aber einem Gebote widerstreiten, so heißen sie Unterlassungssünden (peccata omissionis), weil etwas nicht geschahe, was geschehen sollte. Da sich indeß jedes sittliche Gesetz sowohl als Verbot wie als Gebot darstellen läſſt, so ist dieser Unterschied von keiner Bedeutung. *)

*) Auch ist es falsch, daß die Begehungssünden immer vorsätzliche, und die Unterlassungssünden immer unvorsätzliche seien (§. 635). Denn die Bosheit kann sich ebensowohl im Unterlassen, als die Nachlässigkeit im Begehen zeigen.

§. 637.

Das Laster.

Wenn die Sündhaftigkeit eines sinnlich-vernünftigen Wesens so stetig und herrschend ist, daß sie sich durch immer wiederkehrende unsittliche Handlungen offenbart, so heißt sie Lasterhaftigkeit (vitiositas). Unter dem Laster überhaupt (vitium in genere) ist also die zur Fertigkeit gewordene sündhafte Handlungsweise, unter einem Laster insonderheit aber (vitium in specie) die bestimmte Art zu verstehn, wie sich eine solche Handlungsweise in Bezug auf gewisse Gegenstände äußert (Völlerei, Wollust, Geiz 2c.). *)

*) Die Fertigkeit im Bösen ist ebenso wie die Fertigkeit im Guten (§. 632) stets auf die Freiheit zu beziehn, so daß, wenn jemand ein Sklave des Lasters heißt, seine Sklaverei als freiwillig anzusehn, weil er die Fesseln jeden Augenblick abwerfen könnte, wenn er nur ernstlich wollte.

§. 638.

Gradbestimmung des Lasters.

Wie man im Guten zunehmen kann, so auch im Bösen. Es erscheint also die dem Laster zum Grunde liegende böse Gesinnung durch die im pflichtwidrigen Verhalten wahrnehmbare Wirksamkeit als intensive Größe, und ebendadurch wird das Laster, als Eigenschaft eines in der Erfahrung gegebnen vernünftigen Wesens gedacht, einer Gradbestimmung fähig (§. 297). Diese Bestimmung ist jedoch ebenfalls mit großen Schwierigkeiten verknüpft (§. 632). *)

*) Man hat nämlich auch hier nicht bloß auf einzele la-

sterhafte Handlungen oder Laster, sondern auf die ganze Dauer des lasterhaften Verhaltens zu sehn. Uebrigens erhellet hieraus, daß der stoische Lehrsatz von der Gleichheit aller Tugenden, wie aller Sünden und Laster, sich nur auf das Formale derselben oder die zum Grunde liegende (gute oder böse) Gesinnung beziehen lässt — in welcher Hinsicht es eigentlich nur Eine Tugend und Eine Sünde oder Ein Laster giebt. Sobald man aber in materialer Hinsicht eine Mehrheit von sittlichen und unsittlichen Handlungsweisen unterscheidet, muß man auch einen Gradunterschied derselben zugeben. Nur Sündchen (peccatilla) im jesuitischen Sinne kann es ebensowenig geben, als sittlich-gleichgültige Handlungen (adiaphora), sobald diese Handlungen als Erzeugnisse der Freiheit betrachtet werden können. Denn alsdann sind alle Handlungen eines vernünftigen Wesens von der in ihm herrschenden (guten oder bösen) Gesinnung durchdrungen, so daß ebendadurch die scheinbar gleichgültigste Handlung ein sittliches Gepräg erhält. In Bezug auf die gesetzliche Bestimmbarkeit der Handlungen aber kann es wohl im Leben einzele Fälle geben, wo das Gesetz weder gebietet noch verbietet, mithin erlaubt d. h. dem Belieben des Handelnden überlässt, dieses oder jenes zu thun. Aber auch dann erscheint die Handlung nur in materialer Hinsicht als gleichgültig.

§. 639.

Verhältniß der Tugend und des Lasters.

Die Tugend verhält sich zum Laster nicht (nach Aristoteles in seiner Ethik an Nikom. II, 5 ff.) wie ein bloßes Mittelmaß im Handeln (*μεσοτης*) zu den Abweichungen davon durch ein Zuviel (*κατ᾽ ὑπερβολην*) oder ein Zuwenig (*κατ᾽ ελλειψιν*). Denn es giebt sittliche Handlungsweisen, die nicht als die Mitte zwischen zwei Aeußersten, und unsittliche, die nicht als Abweichungen von jener

Mitte betrachtet werden können. — Auch ist das Laster nicht die bloße Verneinung der Tugend, sondern das positive Gegentheil derselben, indem dadurch an die Stelle der Tugend etwas Andres gesetzt wird, was sie aufhebt. *)

*) Untugend wird nur im mildernden Sinne gesagt, wenn eine Handlungsweise noch nicht das Gepräge der Lasterhaftigkeit offen an sich trägt, oder wohl gar bloß den Wohlstand verletzt (ungesittet ist). Ein gänzlicher Mangel der Tugend aber würde schon als Annäherung zum Laster zu betrachten sein, wenn jener Mangel nicht etwa, wie bei Kindern, in der Unreife des Alters seinen natürlichen Grund hätte.

§. 640.

Verwandschaft der Tugenden und der Laster.

Da es im Grunde nur Eine Tugend und Ein Laster giebt (§. 630 und 637), so stehen alle Tugenden sowohl als alle Laster unter sich in einer genetischen Verwandtschaft. Denn sie stammen aus einer und derselben Wurzel, jene aus einer guten, diese aus einer bösen Gesinnung. Indessen stehen manche Tugenden, wie manche Laster, in einer nähern Verwandtschaft mit einander, treten daher öfter als Andre in Verbindung und erzeugen einander. Unter den Lastern aber kann es auch solche geben die einen Gegensatz bilden und daher gewöhnlich nicht an einem nnd demselben Subjekte angetroffen werden. *)

*) Vergl.: Heinr. Gli. Tzschirner's Abhandl. de virtutum et vitiorum inter se cognatione. Wittenb. 1805. 4. und weiter ausgeführt in Dess. Versuch über die Verwandtschaft der Tugenden und der Laster. Leipz. 1809. 8. Hier wird diese Verwandtschaft in die ethische, die anthropologische und

die genetische eingetheilt, wieferne sie entweder in den Grundsätzen oder in den Naturanlagen oder darin begründet ist, daß eine sittliche Beschaffenheit die andre erweckt. Im Grunde aber ist alle Verwandtschaft genetisch.

§. 641.

Verdienst und Schuld.

Die Handlungen sinnlich-vernünftiger Wesen können theils einen äußern und bedingten (relativen), theils einen innern und unbedingten (absoluten) Werth oder Unwerth haben, je nachdem sie theils als nützlich oder schädlich, theils als sittlich oder unsittlich, als gut oder bös schlechthin betrachtet werden. In beiderlei Hinsicht kann einem solchen Wesen Verdienst und Schuld (meritum et reatus s. culpa) beigelegt werden. Wenn und wiefern aber dessen Handlungen an sich d. h. um ihres innern und unbedingten Werths oder Unwerths willen gebilligt oder gemisbilligt werden, dann und soferne wird ihm Verdienst und Schuld in sittlicher Bedeutung oder sittliches Verdienst und sittliche Schuld beigelegt. *)

*) Unschuld wäre eigentlich das Mittlere, Verdienst- und Schaldlosigkeit. Bewahrung der Unschuld aber wäre schon verdienstlich, wieferne sie aus der Freiheit, aus wirklicher Achtung gegen das Gesetz hervorginge.

§. 642.

Schätzung des Verdienstes und der Schuld.

Das Verdienst und die Schuld eines sinnlich-vernünftigen Wesens in sittlicher Beziehung ist einer Schätzung fähig d. h. der Größe nach bestimmbar. Diese Schätzung hangt ab von der in-

tensiven Quantität der sittlichen Thätigkeit eines solchen Wesens, wie sie sich in der ganzen Dauer seines bis zu einem gewissen Zeitpunkte gegebnen Daseins ankündigt, ist aber eben darum für uns sehr unsicher. Auch ist das Verdienst und die Schuld eines solchen Wesens, als eines endlichen, selbst endlich d. h. in jedem gegebnen Zeitpunkte dem Grade nach beschränkt. Denn es kann sich während seines ganzen Daseins in unendlich vielen Abstufungen sowohl dem Ideale der sittlichen Vollkommenheit annähern als auch von ihm entfernen, je nachdem es im Guten oder im Bösen wächst.*)

*) Unendliches Verdienst könnte nur dem Heiligen oder Gott beigelegt werden — wenn hier überhaupt von Verdienst die Rede sein könnte — weil er eben selbst das Ideal der Sittlichkeit ist (§. 631). Unendliche Schuld aber würde nur ein Wesen haben, welches, wie der Teufel, als schlechthin oder durchaus bös gedacht würde (§. 634. Anm.). Denn da ein solches Wesen nichts als Böses thäte, weil es an diesem selbst und unmittelbar seine Lust und Freude hätte und daher auch Andre stets zum Bösen zu verführen suchte, so wär' es gleichsam das Ideal der Unsittlichkeit selbst, und hätte gar kein Verdienst, sondern lauter Schuld. Da aber auch der lasterhafteste Mensch das Böse nicht thut, wenn es ihm gar keinen Vortheil bringt, mithin das Böse ihm bloß etwas relativ Gutes ist, so kann man ihm auch keine unendliche Schuld beilegen. Dem Tugendhaften hingegen alles Verdienst absprechen, hieße seinen Handlungen allen sittlichen Werth, mithin ihm selbst auch den Muth zum Fortschreiten im Guten rauben. Stolz auf sein Verdienst kann er jedoch nie sein, weil er die Beschränktheit seiner Tugend und also auch seines Verdienstes sehr wohl kennt.

§. 643.

Sittliche Zurechnung.

Die sittliche Zurechnung unterscheidet sich

von der bloß rechtlichen (§. 512) nicht allein dadurch, daß bei jener die Handlungen auf das Tugendgesetz bezogen werden, um ihren innern Werth oder Unwerth zu bestimmen, sondern es folgt hieraus auch, daß die sittliche Zurechnung sowohl eine Zurechnung zum Verdienste als eine Zurechnung zur Schuld, und daß dabei auf die ganze Größe des Verdienstes und der Schuld, soweit dieselbe erkennbar, Rücksicht zu nehmen sei. Im Uebrigen muß auch hier zuvörderst die Zurechnungsfähigkeit (Imputativität) der Handlungen bestimmt werden, ehe die wirkliche Zurechnung zum Verdienste oder zur Schuld stattfinden kann. Daher kann fremdes Verdienst so wenig als fremde Schuld zugerechnet werden. *)

*) Sollte diese Art der Zurechnung stattfinden, so müsste sich Verdienst und Schuld von einem Subjekte auf das andre übertragen lassen, wie etwa äußeres Eigenthum seinen Besitzer vertauschen kann. Verdienst und Schuld in sittlicher Bedeutung ist aber das innerste Eigenthum einer Person und kann nur dadurch von andern Personen sich an- oder zugeeignet werden, daß sie die Gesinnung und Handlungsweise jener Person in sich aufnehmen. Außerdem würde sich derjenige einer groben und in sittlicher Hinsicht sehr gefährlichen Täuschung hingeben, welcher glaubte, er dürfe sich nur irgend ein fremdes Verdienst zurechnen, um damit seine eigne Schuld zu tilgen.

§. 644.

Das sittliche Gericht als inneres.

Wenn jemand nicht bloß in Ansehung seines äußern Freiheitsgebrauchs im Wechselverkehre mit Andern nach Rechtsgesetzen (§. 544), sondern in Ansehung seines gesammten Verhaltens nach Tu-

gendgesetzen gerichtet wird, so heißt das Gericht ein sittliches (forum ethicum). Die Stätte dieses Gerichts ist vorerst bloß innerlich, nämlich im Gewissen (§. 621.) Denn indem wir uns ursprünglich einer Handlungsweise bewusst sind, welche die Vernunft für alle freie Willensäußerungen fodert, so können wir nach derselben auch unmittelbar unsre eigne Handlungen als gut oder bös beurtheilen, und uns dadurch unsers sittlichen Werths oder Unwerths bewusst werden, so wie auch die Folgen bestimmen, welche unser Verhalten nach der Idee einer sittlichen Weltordnung, wo das Physische mit dem Moralischen durchgängig zusammenstimmt, haben müsste (§. 62). In dieser Beziehung erscheint das Gewissen als sittliche Urtheilskraft und heißt daher auch der innere Richter. *)

*) Nicht bloß das Vermögen, sondern auch der oft unwiderstehliche Antrieb, sich selbst zu richten, wird zuweilen Gewissen genannt, wie wenn man sagt, das Gewissen sei in einem Menschen erwacht, es verfolge und quäle den Menschen. Daher der Ausdruck Gewissensbisse, und der Mythos von den Furien oder Rachgöttinnen. Je öfter man nun von jenem Vermögen Gebrauch macht, und diesem Antriebe folgt, desto mehr Fertigkeit erlangt man auch im Richten seiner selbst. Untrüglich aber ist der innere Richter nicht. Denn das Gesetz wird nicht immer klar und deutlich gedacht, und die Anwendung desselben auf alle Fälle und Gegenstände ist unsicher, wenn die Urtheilskraft überhaupt nicht geübt genug ist. Daher kann es auch ein ungewisses, zweifelhaftes und irrendes Gewissen geben. Ebendaher kommen die Gewissensskrupel, und die Unterschiede des engen und weiten, empfindlichen oder kräftigen und unempfindlichen oder ohnmächtigen, feinen oder zarten und groben oder rohen Gewissens. Gut nod bös aber heißt das Gewissen, je nachdem

es unsre Handlungen billigt oder misbilligt. Gewissenhaft und gewissenlos heißt dagegen der Mensch, je nachdem er den Regungen des Gewissens folgt oder nicht. Ohne Gewissen ist also kein Mensch, aber handeln kann der Mensch, als wenn er kein Gewissen hätte. Hieraus versteht sich von selbst, was ein ruhiges oder unruhiges, freudiges oder trauriges, wachendes oder schlafendes, vorhergehendes, begleitendes oder nachfolgendes, antreibendes, zulassendes oder abmahnendes, belehrendes, anklagendes, entschuldigendes, rechtfertigendes, lossprechendes, verdammendes, auch beschönigendes Gewissen sei.

§. 645.

Das sittliche Gericht als äußeres.

Es lässt sich aber auch ein sittliches Gericht außer uns denken, wieferne wir annehmen, daß von einem andern moralischen Wesen unser gesammtes Verhalten und der davon abhängige sittliche Werth oder Unwerth unsrer Person beurtheilt und die diesem Urtheile angemessenen Folgen in einer sittlichen Weltordnung bestimmt werden. Ist jedoch schon der innere Richter nicht untrüglich in seinen Aussprüchen, so kann noch weniger ein äußerer so gedacht werden, wenn man nicht voraussetzt, daß dieser ein unendliches vernünftiges und freies Wesen und daß alle endliche vernünftige und freie Wesen der Gerichtbarkeit desselben, als der höchsten und letzten, unterworfen seien. *)

*) Ein sittlicher Richter müsste nämlich nicht bloß durchaus unparteiisch, sondern auch allwissend sein, um die innersten und geheimsten Bestimmungsgründe aller Handlungen zu kennen. Da diese kein Mensch (nicht einmal in Bezug auf sich selbst, geschweige in Bezug auf

Andre) vollständig und genau kennt, so ist Gott allein ein untrüglicher sittlicher Richter und sein Richterstuhl das einzige sittliche Gericht von voller Zuständigkeit (forum ethicum absolutae competentiae).

§. 646.

Sittliche Vergeltung.

Da die sittliche Zurechnung sich sowohl auf Verdienst als auf Schuld bezieht (§. 643), so muß die sittliche Vergeltung nicht, wie die rechtliche (§. 545), bloß als Bestrafung, sondern auch als Belohnung gedacht werden. Sie läſſt sich aber so nur in einer übersinnlichen Ordnung der Dinge oder in einem sittlichen Gottesreiche denken, weil alles, was in der uns hier umgebenden sinnlichen Ordnung der Dinge geschieht, sich entweder gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen auf Verdienst und Schuld beziehen läſſt, so daß nie und nirgend eine durchgängige Zusammenstimmung des Physischen mit dem Moralischen erscheint. Auch soll niemand eine beliebige Vergeltung seines eignen oder eines fremden Verhaltens fodern oder erwarten, vielweniger diese Erwartung als Bestimmungsgrund in seinen Willen aufnehmen, weil man dann weder das Gesetz wahrhaft achten noch das Gute aufrichtig lieben könnte. Eine sittliche Vergeltung läſſt sich daher nur vertrauensvoll hoffen. *)

*) Die Idee einer sittlichen Vergeltung führt unausbleiblich auf den Gedanken an Gott und Unsterblichkeit (§. 63 und 64). Weil aber dieß Gegenstände des Glaubens sind, so hat davon die Religionslehre weiter zu handeln. Hier ist nur noch zu bemerken, daß die natürlichen Folgen guter und böser Handlungen bloß analogisch als sittliche Vergeltung betrachtet

werden, und daß selbst diese Betrachtungsart auf der Annahme beruht, die gesammte Natur sei das Werk eines heiligen Willens, und eben deswegen stehe alles, was dem Menschen begegne, in einer gewissen Beziehung auf Verdienst oder Schuld, wiewohl diese Beziehung uns meist ein Geheimniß ist. Immer aber hat die Tugend ihren Lohn, wie das Laster seine Strafe, in sich selbst, so daß es innerlich (wenn auch nicht äußerlich) dem Guten stets wohl und dem Bösen stets übel ergeht.

B. Von den Arten der Tugend und Pflicht.

§. 647.

Objektiver Unterschied.

Die Tugenden und Pflichten lassen sich zuerst eintheilen in Ansehung der Gegenstände, worauf sich eine tugendhafte Gesinnung und also auch eine pflichtmäßige Handlungsweise beziehen kann. Es kann sich nämlich dieselbe beziehen entweder auf uns selbst oder auf andre Wesen außer uns, deren Dasein praktisch, oder im Leben, selbst dann vorausgesetzt werden müsste, wenn jemand theoretisch oder in der Spekulazion jenes Dasein bezweifelte, da die Vorstellung von einer Außenwelt und solchen in ihr begriffenen Wesen, die uns mehr oder weniger ähnlich, sich unsrem Bewusstsein mit unabweislicher Nothwendigkeit aufdringt. Hierauf beruht also der Unterschied der Selbpflichten und der Anderpflichten, so wie derjenigen Tugenden, welche aus der gewissenhaften Erfüllung dieser beiden Pflichtarten entspringen. *)

*) Diese Tugenden hat die Sprache nicht im Allgemei-

nen, sondern nur im Besondern mit gewissen Namen bezeichnet, wie sich in der Folge zeigen wird.

§. 648.

Pflichten gegen uns selbst.

Indem das Tugendgesetz uns erstlich gegen uns selbst verpflichtet, sagt es gleichsam zu jedem, der sich seiner Würde als ein vernünftiges und freies Wesen bewusst ist: Achte dich selbst und behandle folglich auch dich selbst jener Würde gemäß! Dieser Satz ist daher das Prinzip aller Selbpflichten. Nach dem Begriff einer solchen Pflicht ist der Handelnde mit einer doppelten Persönlichkeit bekleidet, einmal als Theilnehmer an der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft, sodann als sich in Bezug auf sich selbst dieser Gesetzgebung Unterwerfender. Der Umfang dieser Pflichten ist sonach völlig bestimmt, weil ihr Gegenstand bloß das Ich oder das eigne Selbst des Verpflichteten ist. Auch können diese Pflichten nicht erzwungen werden. *)

*) Sie sind also insgesammt bloße Tugend- oder Gewissenspflichten. Denn es findet in Ansehung ihrer bloß eine innere Nöthigung durch das Gewissen oder das Tugendgesetz statt. Zwangspflichten sind nur die Rechtspflichten, welche sich stets auf Andre als berechtigte Subjekte beziehn (§. 495 und 497). Diejenigen Sittenlehrer also, welche (wie Klotzsch in seinem Versuch einer moralischen Anthropologie, S. 63) keine Selbpflichten zulassen wollen, weil man nur insoferne gegen jemanden verpflichtet sein könne, als man einer von uns selbst verschiednen Person etwas zu leisten schuldig sei, beschränken den Begriff der Pflicht auf einen zu engen Kreis.

§. 649.

Pflichten gegen Andre.

Indem das Tugendgesetz uns zweitens auch gegen Andre als vernünftige und freie Wesen, mithin als Wesen von gleicher Würde mit uns selbst, so wie die Andern gegen uns verpflichtet, sagt es gleichsam zu Allen: Achte jeden Andern als ein vernünftiges und freies Wesen und behandle ihn auch dieser seiner Würde gemäß! Dieser Satz als Prinzip aller Anderpflichten setzt aber voraus, daß wir mit Andern in einem solchen Lebensverhältnisse, wodurch wir auf sie und sie auf uns wirken können, folglich in einer realen Gemeinschaft stehen, weshalb diese Pflichten auch Gemeinschaftspflichten heißen können. Ihr Umfang ist daher zwar nicht so bestimmt, wie jener der Selbpflichten; aber es erhellet doch hieraus, daß nur diejenigen vernünftigen und freien Wesen, welche in Wechselwirkung begriffen sein können, als gegen einander verpflichtet zu betrachten sind. Auch sind diese Pflichten nur zum Theil erzwingbar. *)

*) Nämlich die, welche sich auf die Rechte Andrer beziehn; aber selbst diese werden in der Tugendlehre gleich allen übrigen Pflichten als solche betrachtet, die man um des Gewissens willen, mithin auch dann, wenn sie nicht erzwungen werden könnten, erfüllen soll, wodurch sie eine weit höhere Bedeutung erhalten. Es erhellet aber zugleich hieraus, daß es für uns als Menschen keine Pflichten im eigentlichen Sinne gegen untermenschliche und übermenschliche Wesen geben könne. Jene (zu welchen alle vernunftlose Naturdinge gehören) haben keine Würde, der gemäß wir sie behandeln sollen; wir sollen sie aber unsrer eignen Würde gemäß behandeln, haben also Selbpflichten in

Bezug auf sie. Auch können sie durch ihre Verbindung mit vernünftigen Wesen, also mittelbar, Gegenstände von Anderpflichten werden. Gegen übermenschliche Wesen aber (zu welchen die gesammte Geisterwelt mit Einschluß der Seelen der Verstorbenen gerechnet werden müßte, wenn wir davon Kenntniß hätten) giebt es so lange keine Pflichten für uns, als wir mit ihnen in keinem erweislichen Lebensverhältnisse stehn. — Ob und wiefern es Pflichten gegen Gott gebe, hat die Religionslehre zu untersuchen, indem diese alles, was wir zu thun und zu lassen haben, als Pflicht gegen Gott betrachtet. — Daß es gegen Andre gar keine Pflichten gebe, könnte nur dann folgerecht angenommen werden, wenn man eudämonistisch alles Thun und Lassen nur auf eignes Wohlsein bezöge (§. 623. Anm.).

§. 650.

Subjektiver Unterschied.

Die Tugenden nnd Pflichten lassen sich ferner eintheilen in Ansehung der subjektiven Grundsätze oder Maximen, wodurch sich eine tugendhafte Gesinnung und also auch eine pflichtmäßige Handlungsweise aussprechen kann. Sie kann sich nämlich aussprechen entweder durch die Maxime, alles zu lassen, wodurch den Zwecken der vernünftigen Natur in uns selbst und Andern Abbruch geschehen würde, oder durch die Maxime, alles zu thun, wodurch jene Zwecke befördert werden. Denn da jene Zwecke als Zwecke der Vernunft immer gut sein müssen, so müssen es auch diese Maximen sein; sie sind folglich geeignet, auch als objektive Grundsätze für die Gesammtheit aller vernünftigen Wesen oder als allgemeine Gesetze zu gelten (§. 622). Hierauf beruht der Unterschied der Gerechtigkeitspflichten und der Gütigkeits-

pflichten, so wie derjenigen Tugenden, welche aus der gewissenhaften Erfüllung dieser beiden Pflichtarten hervorgehn. *)

*) Diese Tugenden werden im Allgemeinen mit denselben Namen bezeichnet, wie jene Pflichten: Gerechtigkeit und Gütigkeit; im Besondern aber erhalten sie auch andre Namen, wie die Folge lehren wird.

§. 651.

Pflichten der Gerechtigkeit.

Das Prinzip dieser Pflichten ist also der Satz: **Unterlaß alles, was den Zwecken der vernünftigen Natur in dir und Andern Abbruch thun würde!** Dieser Satz kann daher auch das Gesetz der Gerechtigkeit heißen, welches als ein ethisches oder Tugendgesetz das juridische oder Rechtsgesetz (§. 494) zwar in sich aufnimmt, aber auch erweitert oder weit mehr als dieses aussagt. Denn es fodert als innern Bestimmungsgrund des Willens Achtung gegen die vernünftige Natur überhaupt, und geht daher auf das eigne Subjekt des Willens ebensowohl als auf fremde Subjekte. *)

*) Daher ist die Gerechtigkeit als Tugend gedacht weit mehr als bloße Rechtlichkeit im Wechselverkehre mit Andern, indem der Tugendhafte auch innerlich gegen jeden, sich selbst mit eingeschlossen, gerecht ist; und ebendaher steht Gerechtigkeit oft für Tugend überhaupt. (*Εν δε δικαιοσυνῃ συλληβδην πασ᾽ αρετη ᾽στι.* Theognis). Die Pflichten der Gerechtigkeit aber sind zwar dem Prinzipe nach negativ, indem dieses die Gestalt eines Verbotes hat; in der Ausübung jedoch können sie auch als positiv erscheinen.

§. 652.

Pflichten der Gütigkeit.

Das Prinzip dieser Pflichten ist der Satz: Thue alles, was die Zwecke der vernünftigen Natur in dir und Andern befördern kann! Dieser Satz kann daher auch das Gesetz der Gütigkeit heißen, welches rein ethisch oder ein bloßes Tugendgesetz ist, da die Rechtslehre nichts von Gütigkeit weiß, sondern nur auf das Erzwingbare geht (§. 497). Die Gütigkeit soll sich aber gleich der Gerechtigkeit auf Achtung gegen die vernünftige Natur überhaupt gründen; weshalb aus dem Gesetze derselben ebenfalls sowohl Selbpflichten als Anderpflichten hervorgehn. *)

*) Die Gütigkeit, als eine von der Gerechtigkeit verschiedne Tugend gedacht, ist etwas andres als sittliche Güte; denn diese umfasst auch die Gerechtigkeit. Doch heißen die hieher gehörigen Verbindlichkeiten oft auch Pflichten der Güte, desgleichen Liebespflichten, besonders wieferne sie auf Andre gehn; und ihre Erfüllung wird gewöhnlich für verdienstlicher gehalten, als die Ausübung der Gerechtigkeitspflichten, weil dort der gute Wille gleichsam sichtbarer hervortritt. Dem Prinzipe nach sind diese Pflichten positiv, da jenes die Form eines Gebotes hat; in der Ausübung aber nehmen sie oft ein negatives Gepräge an. Uebrigens könnte man beide Prinzipien in der Formel zusammenfassen: Behandle die vernünftige Natur in Dir und Andern nie als bloßes Mittel, sondern stets zugleich als Zweck! Denn der erste Theil dieser Formel deutet auf Gerechtigkeit, der zweite auf Gütigkeit.

§. 653.

Die Haupttugendeu.

Wenn alle Pflichten der Tugendlehre theils in

Selb- und Anderpflichten (§. 647) theils in Gerechtigkeits- und Gütigkeitspflichten (§. 650) zerfallen, und wenn die Tugend sich nur durch gewissenhafte Pflichterfüllung bewährt (§. 630): so lassen sich vier Haupttugenden (virtutes cardinales) als allgemeine sittlich-gute Handlungsweisen unterscheiden, welche alle übrige Tugenden unter sich befassen, nämlich:

1. Gerechtigkeit gegen sich selbst,
2. Gerechtigkeit gegen Andre,
3. Gütigkeit gegen sich selbst,
4. Gütigkeit gegen Andre.

Doch lassen sich dieselben auch auf zwei, Gerechtigkeit und Gütigkeit, zurückführen, welchen dann Ungerechtigkeit und Ungütigkeit oder Lieblosigkeit als die beiden Hauptlaster (vitia cardinalia) und als die Wurzeln alles Bösen entgegenstehn. *)

*) Schon Plato nahm vier Haupttugenden an: Σοφια (φρονησις, νους), σωφροσυνη, ανδρεια, δικαιοσυνη (de rep. IV. p. 428. de legg. III. p. 688. XII. p. 963. Opp. T. II. ed. Steph.). Eben so Cicero mit den Stoikern: Solertia in perspiciendo vero, justitia cum liberalitate conjuncta, fortitudo seu animi magnitudo, modestia seu temperantia (de off. I, 5); welcher Ansicht auch neuere Sittenlehrer, obwohl zum Theil mit einigen Veränderungen, gefolgt sind (z. B. Clodius in seiner Abhandlung de virtutibus, quas cardinales appellant. Commentat. I. et II. Die letzte auch mit dem besondern Titel: Excursus in Galeni libellum, quod mores animi corporis temperamenta sequantur. Leipz. 1815 u. 1818. 4. und Klotzsch in seinem Versuch einer moralischen Anthropologie, S. 46 ff.). Manche brachten auch diese Ansicht mit der Lehre von den vier Temperamenten, den vier Elementen und deren vier Grundeigenschaften (kalt, warm, feucht, trocken), den vier

Jahreszeiten, Lebensaltern, Weltgegenden, Hauptwinden u. s. w. in Verbindung; wobei denn freilich (die mit entfernten Aehnlichkeiten spielende Willkür ungerechnet) zuletzt alles Moralische in ein bloß Physisches verwandelt wird.

§. 654.

Reine und angewandte Pflichten.

Wenn ein Tugendgesetz nur eine gewisse Handlungsweise überhaupt als sittlich = nothwendig bestimmt, mithin bloß formal ist, so heißt die dadurch gebotne Pflicht eine reine (officium purum), wie die Pflicht gerecht oder gütig zu sein (§. 651 und 652). Wenn aber ein solches Gesetz einen Gegenstand oder Fall bestimmt, in Bezug auf welchen nach jener Weise gehandelt werden soll, mithin zugleich material ist, so heißt die dadurch gebotne Pflicht eine angewandte (officium adplicatum), wie die Pflicht ein anvertrautes Gut herauszugeben oder einem Nothleidenden zu helfen. Alle Pflichten in wirklichen Lebensverhältnissen sind also angewandte; die reinen kennt nur die Wissenschaft. *)

*) Daher ist auch jedes Tugendgesetz, dessen wir uns im Leben als eines besondern Pflichtgebotes bewusst werden, nicht bloß formal, sondern zugleich material; denn wir handeln immer in Bezug auf einen gewissen Zweck oder Gegenstand, durch welchen ein bestimmter Stoff der Handlung (materia actionis) gegeben ist. Nur soll der sittliche Bestimmungsgrund des Willens zum Handeln nicht von diesem Stoffe, sondern davon hergenommen sein, daß es vernunftmäßig, gerade so und nicht anders zu handeln. Sonst wäre das Gesetz bloß material, mithin kein eigentliches Tugendgesetz, sondern nur eine empirische Klugheitsregel (§. 623 und 624).

§. 655.

Vollkommne und unvollkommne Pflichten.

Wenn ein Tugendgesetz als ein angewandtes Pflichtgebot die sittliche Handlungsweise in Bezug auf das Materiale der Handlung durchgängig oder für alle Fälle zureichend bestimmt, so heißt die dadurch gebotne Pflicht eine vollkommne oder (richtiger) vollkommen bestimmte (officium perfectum s. perfecte determinatum). Wenn es aber jene Handlungsweise in derselben Beziehung nur im Allgemeinen oder auf eine für jede und für die ganze Handlung unzureichende Weise bestimmt, so heißt die dadurch gebotne Pflicht eine unvollkommne oder (richtiger) unvollkommen bestimmte (officium imperfectum s. imperfecte determinatum). Bei dieser ist entweder der Gegenstand selbst oder das, was in Ansehung seiner gethan oder gelassen werden soll, nur überhaupt angedeutet, so daß im gegebnen Falle der Anwendung des Gesetzes der Handelnde nach anderweiten Gründen noch eine Wahl anzustellen hat, folglich ein gewisser Spielraum in der Pflichterfüllung übrig bleibt. Daher heißen die vollkommnen auch Pflichten von enger, die unvollkommnen aber Pflichten von weiter Verbindlichkeit. *)

*) Jene fallen ins Gebiet der Gerechtigkeit, diese in das der Gütigkeit. Denn gerecht kann man immer nur auf eine, gütig auf sehr verschiedne Art sein. Es fragt sich daher jedesmal: Was soll eigentlich geschehen, und wie geschieht es am besten? z. B. wenn von Unterstützung der Nothleidenden die Rede. Darauf bezieht sich auch der von einigen alten, besonders stoischen, Sittenlehrern gemachte Unterschied zwischen κατορθωμα, recte factum, und καθηκον, honestum s. decorum, obwohl καθηκον auch oft die Pflicht über-

haupt bedeutet. Daher nannten Manche auch jede sittlich-gute Handlung, wieferne sie schlechthin geboten ist, eine vollkommne Pflicht (καϑ. τελειον) und, wenn sie vollzogen, eine rechte Handlung (κατορϑωμα), hingegen eine an sich bloß erlaubte (zwischen der gebotnen und verbotnen gleichsam in der Mitte stehende) Handlung, die aber nach Umständen auch zur Pflicht werden kann (wie Reden und Schweigen) eine mittlere Pflicht (καϑ. μεσον, off. medium). *Cic.* de off. I, 2. vergl. mit de fin. III, 17. und *Stob.* ecl. II. p. 158. ed. Heer. Auch s. oben §. 638. Anm. — Uebrigens ergiebt sich hieraus von selbst, daß es vollkommne Pflichten gegen uns selbst sowohl als gegen Andre gebe, daß also dieselben nicht einerlei mit den Rechts- oder Zwangspflichten seien, und daß ebendarum die Tugendlehre sich nicht auf die unvollkommnen Pflichten allein zu beschränken habe.

§. 656.

Streit der Pflichten.

Wenn in einem gegebnen Handlungsfalle zwei Pflichten dergestalt zusammentreffen, daß sie nicht zugleich erfüllt werden können, daß also die Erfüllung der einen die Erfüllung der andern ganz oder theilweise aufhebt, so heißt dieses Pflichtverhältniß ein Streit der Pflichten (pugna s. collisio officiorum). Ein solches Verhältniß kann nicht zwischen reinen, sondern nur zwischen angewandten Pflichten stattfinden (§. 654). In dergleichen Fällen geht dann die vollkommne Pflicht der unvollkommnen vor (§. 655). Wenn aber jene oder diese mit einander streiten sollten, so geht vor, bei sonst gleichen Umständen, die Selbpflicht der Anderpflicht, die Pflicht, welche auf das Ganze geht, der auf den Theil des Ganzen bezüglichen, und die im größern Umfange oder mit wahrscheinlicherem Erfolge

zu erfüllende Pflicht derjenigen, wo dieß minder stattfindet. *)

*) Die moralische Kollision, von welcher hier die Rede, ist also nicht ein Widerstreit der Neigungen und der Pflichten, sondern ein Widerstreit der Pflichten selbst unter einander. Dieser Widerstreit ist eigentlich bloß scheinbar, weil in jedem gegebnen Handlungsfalle nur Eine bestimmte Handlungsweise sittlich nothwendig sein kann. Wiefern es aber doch so scheint, als wenn das Gesetz zwei nicht zugleich erfüllbare Foderungen an den Handelnden machte, und dieser dann die eine, eben jetzt allein gültige, der andern, sonst auch gültigen, vorzieht, insofern erscheint jene als die höhere, diese als die niedere Pflicht. Darum ist auch der von den Sittenlehrern gemachte Unterschied zwischen höhern und niedern Pflichten durchaus relativ und empirisch. In absoluter und transzendentaler Hinsicht (der reinen Idee nach) sind alle Pflichten einander gleich, weil sie alle aus einer und derselben Quelle (dem Vernunftgesetze) fließen. Vergl.:

Dan. Boethii diss. de collisione officiorum necessitatis et conscientiae. Upsal, 1787. 8.

Joh. Gfr. Pfannenberg über moralische Kollisionen. In der deut. Monatsschr. 1794. B. 2. S. 261 ff.

Karl Aug. Schaller's Versuch einer einfachen Bestimmung der Prinzipien, nach welchen in der Moral Kollisionsfälle entschieden werden müssen. Im Halle'schen Journ. für Prediger. 1808. B. 54. St. 1. Nr. 2. S. 36 ff.

Auch können die kasuistischen Schriften der Theologen verglichen werden (z. B. Loy's kasuist. Magaz.), da die meisten Gewissensfälle (casus conscientiae) aus der Kollision der Pflichten hervorgehn.

Zweites Hauptstück.

Reine ethische Methodenlehre.

---

§. 657.

Aufgabe dieser Methodenlehre.

Da ein sinnlich-vernünftiges Wesen keinen reinen, sondern einen pathologischen Willen hat (§. 626), so kann sich ein tugendhafter Charakter in ihm nur allmählich durch gewisse Uebungen und Hülfsmittel bilden; weshalb auch diese Methodenlehre eine Asketik oder Tugendmittellehre heißt (§. 619). Es muß daher gewisse Bedingungen geben, von welchen die Bildung eines tugendhaften Charakters abhangt. Diese Bedingungen sind also vorerst aufzusuchen und nachzuweisen.

§. 658.

Ursprüngliche Bedingung der Tugend.

Da der Trieb von Natur nach Befriedigung strebt, so begehrt er nothwendig das Angenehme und verabscheut eben so nothwendig das Unangenehme (§. 49). Ein sinnlich-vernünftiges Wesen steht also in Ansehung dieses ganz unwillkürlichen Begehrens und Verabscheuens unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit. Wenn nun eine Foderung des Triebes mit einer an den Willen gerichteten Foderung der Vernunft in Widerstreit käme und der Wille genöthigt wäre zu wollen, was der Trieb begehrt, und nicht zu wollen, was der Trieb verabscheut: so könnte vom Sollen oder von der Pflicht und also auch von der Tugend als einem pflichtmäßigen Verhal-

ten aus Achtung gegen das Vernunftgesetz nicht einmal die Rede sein. Folglich ist die Freiheit des Willens als ein Vermögen der Selbbestimmung zum Handeln nach sittlichen Vorschriften die ursprüngliche und erste Bedingung der Tugend, und der Glaube daran schon um deswillen nöthig, damit man ernstlich nach sittlicher Vollkommenheit streben könne (§. 58). *)

*) Der moralische Fatalismus oder die Meinung, daß der Mensch im Moralischen sowohl als im Physischen vom Schicksale als einer unbedingten Naturnothwendigkeit beherrscht werde, hebt die Tugend selbst auf, und macht daher auch alle Tugendübung unnütz. Bevor also die Asketik irgend ein Tugendmittel empfehlen kann, fodert sie von jedem, der es brauchen soll, den Glauben an seine Freiheit, trotz allen dagegen von Seiten der Spekulazion erhobnen Zweifeln. Vergl. übrigens auch §. 323. und die in der Anmerknng zu demselben angeführten Schriften.

§. 659.

Anderweite Bedingung der Tugend.

Ungeachtet aber ein sinnlich-vernünftiges Wesen der ursprünglichen Anlage nach frei und ebendadurch zur Tugend berufen ist, so hat es doch, weil es in sittlicher sowohl als jeder andern Hinsicht unter dem Gesetze der allmählichen Entwickelung steht, mit gewissen Hindernissen zu kämpfen, welche der Aeußerung seines freien Willens in Befolgung des Tugendgesetzes oder in gewissenhafter Pflichterfüllung entgegenstehn. Diese Hindernisse entspringen theils aus gewissen natürlichen Bestimmungen des Subjektes (dem sogenannten Naturell, wozu auch das Temperament gehört) theils aus solchen Bestimmungen, die es nach und nach unwillkürlich ange-

nommen hat (wozu insonderheit die durch Gewohnheit erzeugten Disposizionen des Gemüths gehören). In der Entfernung dieser Hindernisse besteht daher die zweite Bedingung der Tugend; und nur in Bezug auf diese Bedingung, welche aber die erste immer wieder voraussetzt, ist die Tugend lehr- und lernbar. *)

*) Ueber die Frage, ob die Tugend gelehrt und gelernt werden könne, vergl. insonderheit Plato's Gespräche: Meno und Protagoras, und das erste Gespräch des Aeschines: *Περι αρετης, ει διδακτον.* Wenn in dem ersten dieser Gespräche zuletzt behauptet wird, die Tugend sei ein göttliches Geschenk, so kann dieß nur insoferne gelten, als man Vernunft und Freiheit selbst als göttliche Geschenke betrachtet, und zugleich annimmt, daß Gott als moralischer Weltregent den Menschen auch in seinem Streben nach der Tugend unterstütze. Dieser Glaube an einen göttlichen Beistand in der Tugendübung soll also nur den Muth beleben, aber nicht den Glauben an die Freiheit aufheben, welches der Fall sein würde, wenn man sich jenen Beistand als eine unwiderstehliche Gnade (gratia irresistibilis) denken, oder annehmen wollte, daß Gott nach einem unbedingten Rathschlusse vorherbestimmt habe, wer selig oder verdammt, also auch tugendhaft oder lasterhaft, werden solle (praedestinatio per absolutum dei decretum). Dieß wäre ja im Grunde auch nichts anders als moralischer Fatalismus (§. 658. Anm.), welcher in strenger Folgerichtigkeit unausbleiblich zum Immoralismus oder Antimoralismus führt (§. 623.). Ebendarum läßt sich auch nicht annehmen, daß der Eine vor dem Andern mit einem besondern Genie zur Tugend ausgestattet sei, wenn gleich die natürliche Sinnes- oder Gemüthsart des Einen besser sein kann, als die des Andern, so daß eine sittlichgute Gesinnung oder Denkart dort sich leichter entwickelt, als hier. Diejenige Virtuosität aber, welcher Genie zum Grunde liegt, ist etwas ganz Andres (§. 630. Anm. vergl. mit §. 445 und 446).

§. 660.

Hindernisse der Tugend.

Diese Hindernisse sind entweder nächste, d. h. solche Umstände, welche in unmittelbarer Beziehung auf den Willen stehn, so daß sie durch eine fehlerhafte Bestimmung desselben die Pflichterfüllung erschweren und das handelnde Subjekt vom Wege der Tugend ablenken können — oder entfernte, d. h. solche Umstände, welche die erste Art von Hindernissen herbeiführen und dadurch mittelbarer Weise einen nachtheiligen Einfluß auf die Willensbestimmung gewinnen können.

§. 661.

Nächste Hindernisse der Tugend.

Als solche sind zu betrachten:

1. Mangel= oder Fehlerhaftigkeit der Begriffe und Grundsätze, welche sich auf das Sittliche beziehn, und der Kenntniß von dem Stoffe unsrer Handlungen;

2. Ungeübtheit der Urtheilskraft in der Anwendung sittlicher Begriffe und Grundsätze auf gegebne Gegenstände und Handlungsfälle;

3. Unempfindlichkeit des moralischen Gefühls und damit gewöhnlich verknüpftes Uebergewicht des physischen. *)

*) Die Wirksamkeit dieser Hindernisse der Tugend kann noch bedeutend verstärkt werden, wenn zu denselben in religioser Hinsicht eine abergläubige oder auch eine ungläubige Denkart hinzukommt. Denn Aberglaube und Unglaube sind für die Sittlichkeit auf gleiche Weise

gefährlich. Vergl. §. 85. und die in der Anmerkung zu demselben angeführten Schriften.

§. 662.

Entfernte Hindernisse der Tugend.

Als solche sind alle die äußern Umstände zu betrachten, wodurch die nächsten Hindernisse theils veranlasst, theils in ihrer nachtheiligen Wirksamkeit auf die Willensbestimmung verstärkt werden können. Sie sind daher unendlich mannigfaltig, wechseln mit den Verhältnissen des Lebens, und lassen sich nicht vollständig aufzählen. *)

*) Hauptmomente sind in dieser Hinsicht die körperliche Beschaffenheit, Erziehung und Unterricht, Umgang und Beispiel, so wie alle Arten von geselligen Verbindungen, welche eben so oft zum Bösen als zum Guten reizen und daher der Bildung eines tugendhaften Charakters sehr hinderlich werden können.

§. 663.

Tugendmittel.

Alles was eine sittlichgute Gesinnung und Handlungsweise durch Gegenwirkung gegen die bisher angezeigten Hindernisse der Tugend befördern kann, ist als ein Hülfsmittel der Tugend zu empfehlen. Es kann aber jene Gegenwirkung entweder darin bestehn, daß man die Hindernisse ganz zu entfernen, oder darin, daß man wenigstens ihrem nachtheiligen Einflusse auf die Willensbestimmung vorzubeugen sucht. *)

*) Die zweite Art der Gegenwirkung ist immer möglich, die erste aber nicht, weil die äußern Umstände und

Verhältnisse, unter denen wir leben, nicht nach unsrem Belieben eingerichtet, also auch die in ihnen liegenden Hindernisse der Tugend nicht völlig hinweggeräumt werden können.

§. 664.

Tugendmittel in Bezug auf die nächsten Hindernisse.

In dieser Beziehung (§. 661) sind folgende asketische Regeln zu beobachten:

1. Berichtige und erweitere deine sittliche Erkenntniß so viel als möglich, in formaler sowohl als materialer Hinsicht!

2. Prüfe oft (wenn auch nicht immer zu derselben Zeit) deine eignen (so wie auch fremde) Handlungen nach ihrem innern (vergleichungsweise auch äußern) Werthe, um deine moralische Urtheilskraft zu schärfen und deinen ganzen sittlichen Zustand kennen zu lernen (nosce te ipsum)!

3. Unterdrücke nie die Regungen des Gewissens, es mahne dich vor oder nach der Handlung, und wage nichts auf die Gefahr zu sündigen (quod dubitas ne feceris)! *)

*) Wieferne das Religiose mit dem Moralischen genau zusammenhangt, ist auch die Läuterung und Befestigung der religiosen Ueberzeugung als ein Tugendmittel zu betrachten, indem dadurch dem Aberglauben und Unglauben entgegengewirkt wird (§. 661. Anm.).

§. 665.

Tugendmittel in Bezug auf die entfernten Hindernisse.

In dieser Beziehung (§. 662) giebt es nur die eine asketische Regel: Strebe nach möglichster Unabhängigkeit von solchen äußern Umständen, welche

auf die Willensbestimmung nachtheilig einfließen könnten! Dadurch entsteht diejenige Selbständigkeit des Geistes in Ansehung des Handelns, welche man zum Unterschiede von der ursprünglichen Willensfreiheit (§. 658) die erworbne Freiheit (libertas adquisita) nennt. *)

*) Die Zurückziehung aus der Welt, um in der Einsamkeit sich selbst und wenigen auserlesnen Freunden zu leben, kann zwar in dieser Beziehung auch noch empfohlen werden. Nur ist dieses Mittel nicht in allen Lebensverhältnissen anwendbar, und der Gebrauch desselben darf auch nicht so übertrieben werden, wie es von Einsiedlern und Mönchen geschahe. Denn das Einsiedlerleben (eremitismus) und Klosterleben (monachismus) ist der geselligen Bestimmung des Menschen entgegen und hat auch seine eigenthümlichen sittlichen Gefahren.

§. 666.

Allgemeine Folgerung.

Der Gebrauch aller Tugendmittel oder die Tugendübung überhaupt (*ασκησις ηθικη*, exercitatio moralis) hat demnach keinen andern Zweck, als der sittlichen Beschaffenheit eines sinnlich-vernünftigen Wesens nach und nach immer mehr Lauterkeit, Stärke, Ausbreitung und Dauer zu geben und so einen tugendhaften Charakter zu bilden, der sich nur durch Hoheit, Einstimmung und Kraft der Gesinnungen (Adel der Seele) im Handeln unter allen Lebensverhältnissen bewähren kann.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Tugendlehre.

---

§. 667.

Elementarlehre und Methodenlehre.

Wieferne die bisher aufgestellten sittlichen Begriffe und Grundsätze auf die in der Erfahrung gegebnen Lebensverhältnisse des Menschen näher bezogen werden, heißt die Wissenschaft eine angewandte Tugendlehre oder anthropologische Moral (§. 617), und zerfällt, wie die reine, in eine Elementarlehre und Methodenlehre oder in Ethik (im engsten Sinne) und Asketik (§. 619). Sie hat jedoch jene Lebensverhältnisse nur im Allgemeinen zu erwägen, indem sie die eigentliche Anwendung ihrer Vorschriften auf das Leben in seinen Besonderheiten und Einzelheiten jedem Menschen selbst überlassen muß. *)

*) Die sogenannte ethica specialis et specialissima bleibt also hier ausgeschlossen, da die Eigenthümlichkeiten der Menschen nach Zeit, Ort und gesellschaftlicher Lage so unendlich mannigfaltig sind, daß die Wissenschaft sie nicht vollständig umfassen kann. Vergl. Ideale für alle Stände, oder Moral in Beispielen. Aarau, 1819. 8.

Erstes Hauptstück.

Angewandte ethische Elementarlehre.

---

§. 668.

Der Mensch als praktisches Wesen.

Indem die Natur den Menschen an die Spitze aller organischen Wesen auf der Erde stellte (§. 372 und 377), so zeigt er sich in praktischer Hinsicht zuerst als ein thierisches Wesen, ausgerüstet mit verschiednen Gliedern, Kräften und Trieben, welche sich theils auf Erhaltung seiner selbst, theils auf Erhaltung seiner Gattung, theils auf gesellige Verbindung mit seines Gleichen beziehn. Aus dieser Anlage zur Thierheit (Animalität) entwickelt sich eine bloß sinnliche (instinktartige) Selbliebe und Menschenliebe. Als menschliches Wesen (im engern Sinne) aber zeigt er sich theils dadurch, daß er als ein denkendes, und durch Regeln in Bezug auf gedachte Zwecke bestimmbares Wesen bei Befriedigung der natürlichen Triebe durch Nachdenken über die Folgen seiner Wirksamkeit und durch Vergleichung seines Zustandes mit dem Zustande andrer Menschen geleitet werden, theils dadurch, daß er als ein vernünftiges und freies Wesen sich weit über alles Sinnliche erheben, in sich selbst ein Gesetz seiner Handlungen finden und aus Achtung gegen dieses Gesetz sich und andre Menschen als Theilnehmer an derselben Gesetzgebung achten kann. Aus dieser Anlage zur Menschheit (Humanität) entwickelt sich theils eine verständige (reflektirende) theils eine vernünftige (moralische) Selbliebe und Menschenliebe. *)

*) Die letzte Art der Liebe, welche aus Achtung entspringt und mit dieser aufs innigste verbunden ist, kann man auch die praktische nennen, die beiden ersten aber, welche in sinnlichen Neigungen oder dem natürlichen Streben des Menschen nach dem Angenehmen und Nützlichen wurzeln, unter dem Titel der pathologischen zusammenfassen. Die Anlage zur Thierheit ist aber an sich nichts Böses, vielweniger eine Anlage zum Bösen, sondern wie alles Natürliche gut. Daher soll auch der Mensch seine Thierheit nicht ausrotten — was ohnehin nicht möglich — sondern nur dergestalt beherrschen, daß sie den Zwecken der Menschheit keinen Abbruch thue. — Mit Nutzen kann hier noch eine in moralisch-anthropologischer Hinsicht merkwürdige Lebensbeschreibung verglichen werden, welche den doppelten Titel führt: Sind die Menschen, im Ganzen genommen, moralische Wesen, oder sind sie bloße Naturprodukte? oder: Geschichte eines unglücklichen Deutschen (Joh. Christ. Aug. Steingrüber's, der auch Verf. des Buches ist). Leipzig, 1811. 8. — Die Selbgeständnisse von Augustin, Rousseau u. A. sind in derselben Hinsicht zu benutzen.

§. 669.

Der Pflichten des Menschen.

Indem der Mensch sich als verpflichtet denkt, so muß er sich, wie jedes andre sinnlich-vernünftige Wesen, sowohl gegen sich selbst als gegen andre Wesen seiner Art und seines Wirkungskreises als verpflichtet denken (§. 647 — 649). Die Pflichten des Menschen (Menschenpflichten im weitern Sinne) zerfallen also in menschliche Selbpflichten und in menschliche Gemeinschaftspflichten (Menschenpflichten im engern Sinne). Indem aber der Mensch seine Pflichten zunächst oder unmittelbar auf sich und andre Menschen bezieht, so muß er sie auch entfernt oder mittelbar auf alles

beziehn, was mit ihm und andern Menschen als Mittel für menschliche Zwecke in Verbindung steht. Daraus ergiebt sich der Unterschied der persönlichen und der unpersönlichen Gegenstände unsrer Pflichten. *)

*) Zu diesen unpersönlichen Pflichtobjekten gehört also die ganze vernunftlose Natur, soweit sie im Bereich unsrer Kräfte liegt, vornehmlich das, was unter den Begriff des äußern Eigenthums fällt, indem dieses als ein besondres Mittel für die Zwecke des Eigenthümers an dessen Persönlichkeit gleichsam theilnimmt (§. 513). Diese Dinge wären also auch untermenschliche Pflichtobjekte. Von übermenschlichen aber kann aus einem schon früher (§. 649. Anm.) angeführten Grunde hier nicht die Rede sein, außer in religioser Hinsicht.

§. 670.

Die Zwecke des Menschen.

Da jede menschliche Handlung irgend einen Zweck hat, den der Mensch durch eben diese Handlung zu verwirklichen sucht, wenn er sich gleich dessen nicht immer deutlich bewusst ist: so müssen auch die als pflichtmäßig gebotnen Handlungen einen bestimmten Zweck haben, und dieser Zweck muß im Pflichtgebote selbst mit eingeschlossen sein, so daß er für den gegebnen Fall als sittlich nothwendig zu denken. Daher kann man die angewandte Tugendlehre auch eine sittliche Zwecklehre (teleologia ethica) nennen. Es lassen sich aber alle besondre Zwecke der Menschen auf zwei Hauptzwecke zurückführen: Glückseligkeit und Vollkommenheit. Folglich werden sich auch alle angewandte Pflichtgebote auf einen dieser beiden Hauptzwecke beziehen lassen. *)

*) Der Unterschied zwischen jenen beiden Hauptzwecken ist allerdings nicht so genau bestimmbar, daß nicht ein Zweck in den andern hinüberspielen sollte. Denn wenn man unter Glückseligkeit den Zustand eines dauerhaften Wohlseins, unter Vollkommenheit aber einen Zustand versteht, wo der Mensch nicht nur alles hat, was zu seinem Wesen gehört (materiale oder quantitative V.), sondern es auch auf die Art und in dem Grade hat, als zur Erreichung seiner Bestimmung nöthig (formale oder qualitative V.): so sind diese Zustände offenbar mit einander verwandt. Daß sich aber Glückseligkeit nur auf das Physische oder Körperliche, und Vollkommenheit nur auf das Moralische oder Geistige beziehe, ist eine willkürliche Annahme. Indessen ist nicht zu leugnen, daß wir dort mehr an behaglichen Genuß, hier mehr an wirksame Trefflichkeit denken.

§. 671.

Pflichtgebote in Bezug auf diese Zwecke.

Aus dem obersten Tugend- oder Sittengesetze als einem allgemeinen und reinen Pflichtgebote (§. 622) gehen demnach zuvörderst zwei besondre und angewandte Pflichtgebote (§. 654) hervor, nämlich: Strebe nach Glückseligkeit, und: Strebe nach Vollkommenheit, aber auf solche Weise, daß die Maxime deines Willens sich als Gesetz für alle Menschen als vernünftige Wesen offenbare! Nun würde sich dieselbe nicht als solches offenbaren, wenn der Mensch bloß nach eigner Glückseligkeit und Vollkommenheit streben wollte. Denn er würde sich durch dieses einseitige Streben von der gesammten Menschheit losreißen und sie als bloßes Mittel für seine selbeignen Zwecke brauchen, was er vernünftigerweise gar nicht wollen kann, weil er ebendadurch mit sich selbst in Widerspruch fallen würde, indem

er doch zugleich von Andern fodern müſſte, daß ſie ſeiner Glückſeligkeit und Vollkommenheit nicht entgegenſtreben, vielmehr dieſelbe mit befördern ſollen. Folglich ſoll jeder Menſch ſowohl nach eigner als nach fremder d. h. nach allgemeiner Glückſeligkeit uud Vollkommenheit ſtreben, ſoweit dieß nach ſeiner gegebnen Lage möglich iſt. Er hat alſo in Bezug auf jenen doppelten Zweck ſowohl Selbpflichten als auch Anderpflichten, und zwar ebendieſelben ſowohl als vollkommne oder Gerechtigkeitspflichten wie auch als unvollkommne oder Gütigkeitspflichten zu beobachten (§. 647. 650 und 655). *)

*) Das Streben nach eigner Glückſeligkeit und Vollkommenheit iſt zwar dem Menſchen natürlich, und braucht inſoferne nicht geboten zu werden. Da aber das bloß natürliche Streben danach auch einen pflichtwidrigen und unſittlichen Charakter annehmen könnte: ſo fodert deshalb die Tugendlehre als eine ſittliche Zwecklehre, daß jenes Streben eine höhere Richtung nehme und ebendadurch ein vernünftiges d. h. pflichtmäßiges und ſittliches werde. Dieß iſt aber nur der Fall, wenn es ſich als ein Streben nach allgemeiner Glückſeligkeit und Vollkommenheit äußert, mithin das Streben nach der eignen durch Rückſicht auf die fremde bedingt iſt. Und eben in dieſer Hinſicht iſt es geboten. Denn eine durchgängige Einſtimmung menſchlicher Handlungen, wie ſie die Vernunft fodert, iſt nicht anders möglich, als wenn jedermann in der eignen Glückſeligkeit und Vollkommenheit die fremde und in der fremden die eigne findet. Es iſt daher auch falſch, wenn Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre (S. 13) behauptet, daß nur eigne Vollkommenheit und fremde Glückſeligkeit, nicht aber umgekehrt eigne Glückſeligkeit und fremde Vollkommenheit als Zwecke, die zugleich Pflichten, d. h. als gebotne Zwecke anzuſehn. Denn Glückſeligkeit und Vollkommenheit laſſen ſich gar nicht

auf diese Art trennen und entgegensetzen (§. 670. Anm.). Auch erhellet hieraus, daß der Eudämonismus nur darum verwerflich, weil er, folgerecht durchgeführt, das unbedingte Streben nach eigner Glückseligkeit allein als pflichtmäßig anerkennen müsste (§. 623. Anm. und §. 649. Anm.).

Von den Selbpflichten des Menschen.

§. 672.

Allgemeine Ansicht derselben.

Unter einer menschlichen Selbpflicht ist überhaupt alles zu verstehn, was aus Achtung für die Menschenwürde in uns selbst gethan oder unterlassen werden soll, also jede (positive oder negative) Handlung, deren nächster Gegenstand der handelnde Mensch selbst und deren innerer Bestimmungsgrund die Vorstellung von dem persönlichen Werthe desselben als eines vernünftigen Wesens ist. Die Quelle solcher Pflichten ist daher nicht die pathologische, sondern die praktische Selbliebe (§. 668. Anm.). Denn wenn die Selbliebe nicht auf Achtung gegen die vernünftige Natur (in uns wie in Andern) gegründet ist, so wird sie zur Eigenliebe (Philautie), aus welcher Selbsucht (Solipsismus, Egoismus), Eigennutz, Eigendünkel, Hochmuth und andre sittliche Fehler hervorgehn. *)

*) Das Gemeinsame in diesen Fehlern ist Ueberschätzung seiner selbst. Die pathologische Selbliebe kann aber auch in Geringschätzung seiner selbst ausarten, da sie bloß auf sinnliche Zwecke gerichtet ist, über welchen der Mensch leicht seine eigne Würde vergisst;

woraus Niederträchtigkeit, Schmeichlerei, Speichelleckerei, sklavische Unterwürfigkeit unter Andre u. d. g. entspringt. Aus der praktischen Selbliebe aber entspringt die Tugend der vernünftigen Selbschätzung, welche sich theils als edler Stolz, theils als echte Demuth und wahre Bescheidenheit äußert, und auch mit der Selbverleugnung (Resignazion), welche auf Erreichung sinnlicher Zwecke um höherer willen gern verzichtet, sehr wohl bestehen kann.

§. 673.

Besondre Darstellung derselben.

Da das leibliche Leben, soweit unsre Erkenntniß reicht, die Bedingung aller unsrer Thätigkeit in der Sinnenwelt, und die Erde der uns zur sittlichen Wirksamkeit von Natur angewiesene Theil der Sinnenwelt ist: so ist die erste (wenn auch nicht die höchste) Selbpflicht des Menschen, das leibliche Leben zn erhalten, so lange die Natur gestattet, es auf dieser Erde fortzusetzen. Es kann daher den Menschen weder Ueberdruß des mit Beschwerden und Mängeln aller Art behafteten gegenwärtigen, noch Hoffnung eines bessern künftigen Lebens von jener Pflicht entbinden, da der Mensch unter allen Lebensverhältnissen sittliche Kraft entwickeln kann und daher alles Unvermeidliche standhaft ertragen soll, damit nicht seine Persönlichkeit selbst der Sinnlichkeit zur Beute und eines bessern Daseins unwürdig werde. Aufopferung des leiblichen Lebens aber als bloße Hingabe desselben um höherer Zwecke willen ist nicht nur erlaubt, sondern sogar pflichtmäßig, wenn diese Zwecke sonst nicht zu erreichen. *)

*) Versteht man unter dem freiwilligen Tode (mors

voluntaria) nur eine solche Aufopferung des Lebens, so hat die Tugendlehre nichts dagegen einzuwenden. Versteht man aber darunter eine absichtliche Zerstörung des Lebens, also wirkliche Selbtödtung oder Entleibung (suicidium, autochiria), so ist dieß, wie scheinbar edel auch die Beweggründe sein mögen, immer eine Verletzung der Gerechtigkeitspflicht gegen sich selbst und wird daher mit Recht Selbmord genannt. Doch kann auch nicht jede Verletzung der obigen Pflicht so genannt werden, man müßte denn den Selbmord wieder in den groben (direkten) und feinen (indirekten) eintheilen. Die Gründe zur Vertheidigung des Selbmords sind insgesammt unstatthaft, weil sie der Person die widersinnige Erlaubniß geben, um der in irgend einer Hinsicht leidenden Persönlichkeit willen die Persönlichkeit selbst zu vernichten, soweit dieß im Vermögen des Menschen liegt. — Die vielen Schriften über, für und wider den Selbmord findet man ziemlich vollständig angezeigt in: Literaria de scriptis ad autochiriam et mortem voluntariam spectantibus notitia et recognitio, als Anhang zu Gfr. Wilh. Hermann's Diss. de autochiria et philosophice et ex legibus romanis considerata. Leipz. 1819. 4. — Auch vergl. Karl Frdr. Stäudlin's Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbmorde. Gött. 1824. 8. und Heinr. Gli. Tzschirner's Schrift: Leben und Ende merkwürdiger Selbmörder. Weißenf. u. Leipz. 1805. 8.

§. 674.

Fortsetzung.

Da die persönliche Wirksamkeit des Menschen während seines irdischen Lebens von der natürlichen Integrität seines Leibes nach allen Theilen und Verrichtungen desselben abhangt, und da Krankheit den Menschen sogar zu sittlichen Fehlern verleiten kann: so ist es auch Pflicht, für die Erhaltung unsrer Gesundheit zu sorgen. Daher ist die

Befriedigung aller nothwendigen Leibesbedürfnisse, der Genuß des Vergnügens und der Wechsel von Thätigkeit und Ruhe, als ein körperliches Stärkungsmittel, so wie der Gebrauch aller anderweiten Mittel zur Verhütung und Heilung der Krankheiten pflichtmäßig; pflichtwidrig hingegen alles Uebermaß in jener Befriedigung, in der Pflege des Körpers, im Genusse des Vergnügens und in der Arbeit, so wie die Verstümmelung und Verunstaltung des Körpers, wenn diese nicht etwa zur Erhaltung des Lebens selbst erfodert wird. *)

*) Es ist zwar hier nur zunächst von der körperlichen Integrität oder Gesundheit des Menschen die Rede; indessen wird die geistige dadurch zugleich bedingt, nach dem gewichtigen Ausspruche: Ut sit mens sana in corpore sano. Die Tugenden der Mäßigkeit, Frugalität, Nüchternheit, Reinlichkeit rc. so wie die Laster der Unmäßigkeit, Ueppigkeit, Schwelgerei (Völlerei und Trunkenheit), Unfläterei rc. kommen also hier bereits in Anschlag, obwohl nur noch aus einem niedern Standpunkte betrachtet.

§. 675.

Fortsetzung.

Wieferne die persönliche Wirksamkeit des Menschen in der Außenwelt von seinem Körper abhangt, ist es nicht bloß Pflicht, denselben im naturgemäßen Zustande zu erhalten, sondern ihn auch möglichst zu vervollkommnen oder die Entwickelung und Ausbildung desselben absichtlich zu befördern. Diese Pflicht der körperlichen Selbvervollkommnung begreift unter sich sowohl die Uebung aller körperlichen Glieder, soweit dieselbe von der Willkür abhangt — wobei also die Werkzeuge der äußern

Wahrnehmung und der örtlichen Bewegung hauptsächlich zu berücksichtigen — als auch die Erwerbung körperlicher Fertigkeiten aller Art, indem dadurch der Körper mehr Anstand, Gewandtheit und Festigkeit gewinnt. *)

*) Der Körper des Menschen soll theils die Vernunft selbst auf eine würdige Weise darstellen, weil er der äußere Stellvertreter, theils den Zwecken der Vernunft gehörig dienen, weil er das äußere Werkzeug der innern Persönlichkeit ist. Daher sind die sogenannten gymnastischen oder Turnübungen nicht bloß in pädagogischer, sondern selbst in ethischer Hinsicht nothwendig; sie um irgend eines zufälligen Misbrauchs oder Unfugs willen verbieten, heißt den Menschen an der pflichtmäßigen Ausbildung seines Körpers hindern, ist also eben so rechts- als pflichtwidrig (§. 512).

§. 676.

Fortsetzung.

Wieferne die Anthropologie nach der Ansicht des psychologischen Dualismus Leib und Seele oder Körper und Geist als zwei besondre Thätigkeitsprinzipien des Menschen unterscheidet (§. 110. Anm. und 316): insoferne hat auch die angewandte Tugendlehre als anthropologische Moral (§. 667) besondre Pflichten des Menschen in Bezug auf seine Seele d. h. gegen sich selbst als geistiges Wesen anzuerkennen. Diese Pflichten betreffen theils die Erhaltung theils die Vervollkommnung unsers geistigen Vermögens. In der ersten Beziehung ist alles zu unterlassen, was die Gesundheit oder natürliche Integrität der Seele stören könnte — Ueberspannung, Erschlaffung, einseitige Richtung, Zerstreuung der Seelenkräfte, so wie Schwächung derselben durch körperliche Ausschweifungen

oder Stärkung derselben durch äußere (meist schädliche) Hülfsmittel — in der zweiten Beziehung aber alles zu thun, was zur Entwickelung und Ausbildung des geistigen Vermögens gereicht — zweckmäßige Uebung der Seelenkräfte, um sie selbst zu stärken, und Erwerbung solcher Kenntnisse und Fertigkeiten, welche den Menschen in Stand setzen, nicht nur eine richtige Ansicht des Lebens zu gewinnen, sondern auch nach dieser Ansicht zu handeln und sie in seinen besondern Lebensverhältnissen geltend zu machen. *)

*) Von diesen Verhältnissen hangt auch die Entscheidung der Frage ab, welche von beiden Arten der Selbpflichten der andern vorgehe, ob die in Bezug auf den Körper oder die in Bezug auf den Geist. Denn an sich sind beide gleich, und der Mensch soll sich auf keine Weise praktisch zerspalten, mithin weder für die Seele auf Unkosten des Leibes, noch für den Leib auf Unkosten der Seele sorgen. Befindet sich aber der Mensch in Lebensverhältnissen, welche entweder mehr körperliche oder mehr geistige Thätigkeit fodern, so wird in Ansehung der Vervollkommnung des Leibes und der Seele auf die eine Seite allerdings ein gewisses Uebergewicht fallen. In Ansehung der Erhaltung hingegen sollen beide stets im Gleichgewichte stehn, nach dem oben schon angeführten Ausspruche (§. 674. Anm.).

§. 677.

Fortsetzung.

Zum innern (theils körperlichen theils geistigen) Vermögen des Menschen kommt das äußere, welches im Besitze solcher Dinge besteht, die zur Erhaltung des Lebeus und der Gesundheit sowohl als zur Beförderung unsrer persönlichen Wirksamkeit und zur Verschönerung des Lebens überhaupt dienen. Sie heißen daher auch äußere oder

relative Güter, deren allgemeiner Maßstab und Stellvertreter das Geld ist. Da einerseit der Besitz solcher Dinge an sich keinen Werth hat oder giebt, weil sie selbst nur um des davon zu machenden Gebrauchs willen etwas werth sind, anderseit aber auch die bloße Entbehrung derselben, als freiwillige Armuth oder absichtliche Beschränkung auf das nothwendigste Naturbedürfniß gedacht, nichts verdienstliches ist: so soll der Mensch weder unbedingt danach streben noch unbedingt darauf verzichten. Es ist also zwar im Allgemeinen eine Selbpflicht des Menschen, äußere Güter oder ein Eigenthum zu erwerben und das erworbne zu erhalten; im Besondern aber muß es jedem überlassen werden, nach seinen übrigen Lebensverhältnissen die Art und den Grad seiner Thätigkeit in Ansehung jener Güter zu bestimmen. *)

*) Die Verachtung äußerer Güter kann von der Moral nicht gefodert werden, da der Mensch ohne solche Güter weder leben noch wirken kann, und da die Natur selbst uns den Trieb nach Eigenthum als Reizmittel zur Thätigkeit eingepflanzt hat. Man soll nur nicht sein Herz daran hängen, nicht das Mittel zum Zwecke machen und den Gebrauch über dem Besitze vergessen. Hierauf beziehen sich also die Tugenden der Arbeitsamkeit, des Fleißes und der Sparsamkeit, so wie die Laster der Faulheit, des Müßiggangs und der Verschwendung, welche mit den oben (§. 674. Anm.) erwähnten Tugenden und Lastern in naher Verwandtschaft stehen (§. 640). Werden aber die äußern Güter überschätzt, so kann das Streben danach als Erwerben leicht in Habsucht, und als Erhalten leicht in Geiz übergehn. — Ist Luxus von der Moral zu billigen?

§. 678.

Fortsetzung.

Wiefern auch die äußere Freiheit, die äußere Ehre und die geselligen Verbindungen des Menschen einen sehr bedeutenden Einfluß auf seine persönliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt und seinen gesammten Zustand haben: insofern ist es allerdings eine Pflicht gegen uns selbst, uns in Ansehung dieser äußern Bedingungen und Bestandtheile unsrer Vollkommenheit und Glückseligkeit so zu verhalten, daß dieselben theils in ihrem jedesmaligen Bestande bewahrt, theils so viel als möglich erhöht und erweitert werden. Doch ist bei Ausübung dieser Pflicht immer von Jedem auf seine besondre Lage Rücksicht zu nehmen, vornehmlich aber zu verhüten, daß das Streben nach Freiheit, Ehre und Geselligkeit nicht in sittliche Fehler ausarte. *)

*) So kann das Streben nach Freiheit in Zügellosigkeit und Frechheit ausarten, wenn die dem Menschen so natürliche Freiheitsliebe bloß pathologisch ist, und daher gar keine Schranken dulden will. Das Streben nach Ehre aber kann theils in Ehrsucht oder Ehrgeiz theils in Rachsucht ausarten, wenn der Mensch die Ehre ebenfalls nur pathologisch liebt, und daher aus bloßer Eitelkeit und mit unersättlicher Begier nach dem Besitze der äußern Zeichen der Ehre ohne inneres Verdienst strebt, oder aus allzureizbarer Empfindlichkeit jede Ehrenkränkung ohne Maß und Großmuth zu ahnden sucht. Das Streben nach Geselligkeit endlich artet leicht in Zerstreuungssucht und Spielsucht aus, wenn der Mensch im Umgange mit Andern nichts weiter sucht als augenblicklichen Genuß, geisttödtenden Zeitvertreib, oder gar unerlaubten Gewinn. Ob und wieferne man zur Beförderung der eignen Vollkommenheit und Glückseligkeit an bestimmten

Arten geselliger Verbindungen theilnehmen solle, lässt sich nur mit Rücksicht auf die besondre Lage eines Jeden und auf die Zwecke jener Verbindungen beantworten. An geheimen Gesellschaften aber theilzunehmen ist nicht gewissenhaft, weil man in der Regel das ganze Wesen oder auch Unwesen solcher Vereine erst nach dem Zutritte kennen lernt und sich doch vorher schon zur Mitwirkung für die Zwecke derselben (vielleicht gar eidlich) verpflichten muß.

§. 679.

Fortsetzung.

Da endlich dem Menschen als einem vernünftigen und freien Wesen eine eigenthümliche Würde zukommt, die er in keinem Falle verleugnen soll, so ist es auch Pflicht desselben gegen sich selbst, in allen Lagen und Verhältnissen des Lebens seine Menschheit überhaupt zu bewahren. Er soll daher

1. thierische Bedürfnisse auf menschliche Weise befriedigen, folglich im Genusse der Nahrungsmittel anständig und mäßig, in Bezug auf den Geschlechtsgenuß aber keusch und züchtig sein, auch den letztern nur im natürlichen Wege und in der Ehe (§. 590) und nie aus bloßer Wollust suchen;

2. in Gefahren und Unglücksfällen muthig, besonnen und standhaft sein, mithin sich nie der Tollkühnheit, aber auch nie der Verzweiflung überlassen;

3. in der Aeußerung seines Innern durch Geberden oder Worte weder leichtsinnig noch unredlich sein, folglich Geschwätzigkeit und Plauderhaftigkeit ebensowohl als Verstellung, Heuchelei und Lügenhaftigkeit meiden; und

4. auch im geselligen Umgange stets seine Menschenwürde behaupten, folglich Andern sich nicht sklavisch unterwerfen, sie nicht als übermenschliche Wesen verehren, und auf sein wesentliches Menschenrecht um keinen Preis verzichten. *)

*) Mit den hier zusammengefassten Pflichtgeboten stehen also außer den schon früher in andern Beziehungen erwähnten Tugenden und Lastern (§. 674 ff.) in Verbindung die Tugenden der Keuschheit, Züchtigkeit, Schaamhaftigkeit — nicht aber der Ehelosigkeit, die weder selbst eine Tugend, noch ein Mittel zur Tugend, vielmehr tadelnswerth ist, wenn sie nicht nothgedrungen — ferner der Tapferkeit, Standhaftigkeit, Redlichkeit, Offenheit, Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit ꝛc. sammt den diesen wieder entgegengesetzten sittlichen Fehlern oder Lastern (Unkeuschheit, Unzucht, Hurerei ꝛc.). Manche derselben hangen aber auch mit den Pflichten gegen andre Menschen zusammen, da sie alle aus derselben Wurzel stammen und, was die Wissenschaft sondert, im Leben selbst genau verbunden ist.

B. Von den Gemeinschaftspflichten des Menschen.

§. 680.

Allgemeine Ansicht derselben.

Unter einer menschlichen Gemeinschaftspflicht ist überhaupt alles zu verstehn, was aus Achtung für die Menschenwürde in Andern gethan oder unterlassen werden soll, also jede (positive oder negative) Handlung, deren nächster Gegenstand ein andrer Mensch und deren innerer Bestimmungsgrund die Vorstellung von dem persönlichen Werthe

desselben als eines vernünftigen Wesens ist. Die Quelle solcher Pflichten ist daher nicht die pathologische, sondern die praktische Menschenliebe (§. 668. Anm.), welche auch die allgemeine Menschen- oder die Nächstenliebe heißt, weil sie alle Menschen als einander zunächst verwandte Wesen (im Vergleiche mit den übrigen Geschöpfen) betrachtet und umfasst. Denn wenn die Menschenliebe nicht auf Achtung gegen die vernünftige Natur (in Andern wie in uns) gegründet ist, so wird sie zur parteiischen Vorliebe für einige Menschen, aus welcher leicht eine gleichgültige, wo nicht gar feindselige Gesinnung gegen die übrigen hervorgeht. *)

*) Die pathologische Menschenliebe kann bei großer Regsamkeit der sympathetischen Neigungen auch schwärmerisch (philanthropia fanatica) werden und dann den Pflichten der Gerechtigkeit, sowohl gegen uns selbst als gegen Andre, Abbruch thun. Aus der praktischen Menschenliebe aber entspringt die Tugend der vernünftigen Menschenschätzung, welche, wieferne sie sich durch herzliche Theilnahme an allen menschlichen Angelegenheiten äußert, auch Menschlichkeit (humanitas) heißt und die Grundlage aller übrigen geselligen Tugenden (Freundlichkeit, Höflichkeit, Verträglichkeit, Gefälligkeit, Dienstfertigkeit, Sanftmuth rc.) ist. Ihr steht entgegen die Unmenschlichkeit (inhumanitas), welche sich bald als thierische Roheit (brutalitas) bald als Menschenverachtung (despicientia hominum) bald gar als Menschenhaß (misanthropia) äußert, wiewohl der letzte auch oft nur aus Kränklichkeit und Misstimmung entspringt.

§. 681.

Besondre Darstellung derselben.

Wieferne die Pflichten gegen andre Menschen

aus den Rechten derselben hervorgehn oder Rechtspflichten sind, fallen zwar dieselben in das Gebiet der Rechtslehre (§. 495). Allein die Tugendlehre nimmt sie gleichfalls in sich auf, jedoch nicht als Zwangspflichten, sondern als Gewissenspflichten, indem sie gebietet, alle diese Pflichten aus Achtung gegen das Gesetz der Vernunft oder, was eben so viel heißt, aus Achtung gegen die vernünftige Natur in Andern, mithin auch dann und so zu erfüllen, wann und wie sie nicht erzwungen werden könnten, weil die Maxime, fremdes Recht zu verletzen, wo es ungestraft geschehen könnte, nicht als Gesetz für alle vernünftige Wesen gelten kann. Zugleich fodert sie, daß wir in der Geltendmachung und Vertheidigung unsres eignen Rechts gegen Andre mit Mäßigung und Schonung verfahren, daß wir also gegen Andre nicht bloß gerecht, sondern auch billig seien. *)

*) Die Billigkeit (aequitas) ist also gleichsam eine Milderin des strengen Rechts, damit es nicht durch rücksichtlose Ausübung zum sittlichen Unrechte werde, nach dem obigen Grundsatze: Summum jus summa injuria (§. 499. Anm.). Daher stellt die Moral auch den anderweiten Grundsatz auf: Es ist besser Unrecht leiden als Unrecht thun, ob sie gleich dem Gewissen eines Jeden die Bestimmung überlassen muß, wann und wie viel vom Rechte nachzulassen oder vom Unrechte zu ertragen. Sie verbietet also auch das Streiten um das Recht nicht schlechthin, sondern nur wiefern es aus bloßer Rechthaberei (Streit- oder Prozessirsucht) hervorgeht. Die Gerechtigkeit gegen Andre, als Tugend gedacht, hat demnach die Gütigkeit stets in ihrem Gefolge, und diese zeigt sich eben als Billigkeit, Großmuth, Sanftmuth, Verträglichkeit ꝛc. — Popular ausgesprochen läßt sich die Summe aller Pflichtgebote gegen Andre in die Formel fassen: Thue deinem Ne-

benmenschen nichts zu Leide und alles Mögliche zu Liebe!

§. 682.

Fortsetzung.

Was nun zuvörderst das leibliche Leben und die Gesundheit betrifft, so verbietet das Tugendgesetz zuerst die sowohl direkte als indirekte Tödtung andrer Menschen und die Verletzung ihres Körpers in Ansehung der Integrität seiner Theile und der natürlichen Verrichtungen derselben, wenn nicht die Vertheidigung der eignen oder einer fremden Persönlichkeit, oder die Bestrafung eines Verbrechens, oder auch die Erhaltung des verletzten Körpers im Ganzen ein anderweites Verfahren nothwendig machen, wobei doch immer die möglichste Schonung des Andern Pflicht bleibt. Das Tugendgesetz gebietet aber auch demnächst, für die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit Andrer auf positive Weise zu sorgen, soweit dieß in jedem gegebnen Falle möglich und thunlich ist. *)

*) Rettung aus unmittelbaren und mittelbaren Lebensgefahren, also auch Verhütung des Selbmordes, der Ansteckung und des zu frühen Beerdigens, Zurückrufung Scheintodter ins Leben, Pflege der Kranken, und Milderung bösartiger Krankheiten durch frühere Einimpfung derselben gehören hieher. Das letzte Verfahren ist als ein Präservativmittel zu betrachten, das so lange gebraucht werden muß, bis wo möglich die ganze Menschengattung von solchen Krankheiten, wie die Blattern und die Pest, gänzlich befreit ist. Daß das Einimpfen solcher Krankheiten ein pflichtwidriger Eingriff in die natürliche oder göttliche Ordnung der Dinge sei, ist eine ungereimte Behauptung, weil dann jedes Heilverfahren für einen solchen Eingriff gelten müsste. — Das eigne Leben für Andre zu wagen oder

aufzuopfern, kann wohl Pflicht sein, nicht aber, es selbst zu zerstören (§. 673).

§. 683.

Fortsetzung.

Was fremdes Eigenthum betrifft, so fodert das Tugendgesetz nicht nur, uns aller Eingriffe in dasselbe durch Beraubung, Veruntreuung, Vorenthaltung, Gefährdung, oder Störung im zweckmäßigen Gebrauche desselben zu enthalten, sondern auch für die Erhaltung des fremden Eigenthums zu sorgen, und selbst von dem unsrigen Andern mitzutheilen, wenn sie einer solchen Unterstützung bedürfen, wobei jedoch zugleich auf Würdigkeit und Empfänglichkeit derer Rücksicht zu nehmen, welche auf eine solche Wohlthat Anspruch machen. Ueberhaupt aber ist es Pflicht, fremdes Wohlsein auf jede von unsrer Mitwirkung abhängige Weise thätig zu befördern; welcher Wohlthätigkeit auf der einen Seite wiederum die Dankbarkeit auf der andern entsprechen soll. *)

*) Der Ausdruck Wohlthätigkeit (beneficentia) wird also hier im weitern Sinne genommen; denn im engern versteht man darunter die bloße Mildthätigkeit (munificentia), welche im höhern Grade auch Freigebigkeit (liberalitas) heißt. Man kann aber auch wohlthätig sein durch Dienstfertigkeit oder Gefälligkeit (officiositas), wie durch Billigkeit, Nachsicht oder Nachgiebigkeit (aequitas, indulgentia). Denn da man nicht gegen Alle auf gleiche Weise und im gleichen Maße wohlthätig sein kann und soll, so ist in Ansehung der Personen sowohl, welche Gegenstände unsrer Wohlthaten werden sollen, als auch in Ansehung der Art und des Grades unsrer Wohlthätigkeit stets eine vernünftige und möglichst unparteiische Wahl zu treffen. Auch soll die Wohlthätigkeit weder prahlerisch noch zudringlich, ob-

wohl entgegenkommend und bereitwillig sein. Daß der Empfänger der Wohlthaten zum Danke verpflichtet sei, leidet keinen Zweifel, da er sie immer als Ausflüsse fremder Gütigkeit zu betrachten hat. Er soll aber nicht bloß Dank sagen (gratias agere), sondern auch Dank wissen und beweisen (gratias habere et referre), sobald er letzteres kann. Doch soll der Wohlthäter auch den Dank nicht fodern, da er seinerseit immer nur gethan, was die Pflicht von ihm heischte.

§. 684.

Fortsetzung.

Da der Mensch weder seine Vollkommenheit noch seine Glückseligkeit zu befördern im Stande ist, wenn er nicht alle seine natürlichen Fähigkeiten und Kräfte frei entwickeln, ausbilden und gebrauchen kann: so ist es Pflicht gegen Andre, sie in dieser Thätigkeit nicht nur nicht zu stören, sondern auch möglichst zu unterstützen. Das Tugendgesetz verbietet also theils jede willkürliche Beschränkung der menschlichen Freiheit überhaupt, theils jede absichtliche Unterhaltung der Unwissenheit, des Irrthums, des Aberglaubens, des Unglaubens, der Geschmacklosigkeit und der Lasterhaftigkeit, und gebietet dagegen alles, wodurch die gesetzlich freie Wirksamkeit der Menschen, die echte Aufklärung, der wahre Glaube, der gute Geschmack und anständige Sitten sowohl als sittlichgute Gesinnungen befördert und verbreitet werden können. Hieraus geht also auch die Pflicht der Duldsamkeit und der Wahrhaftigkeit gegen Andre hervor. *)

*) Duldsamkeit (Toleranz) und Unduldsamkeit (Intoleranz) kann sich sowohl auf Meinungen als auf Handlungen beziehn. In beiderlei Hinsicht soll man

zwar nicht gleichgültig gegen wahr und falsch, recht und unrecht sein, aber doch jedem gestatten, seiner Ueberzeugung und selbst seiner Neigung zu folgen, so lang er nicht Andre dadurch beleidigt d. h. wirkliche Rechte verletzt. Darum fodert die Moral ebensowohl als das Naturrecht Denkfreiheit im vollen Sinne des Worts d. h. Sprech- Schreib- und Druckfreiheit (§. 512). — Bei der Wahrhaftigkeit aber, wieferne sie als Pflicht gegen Andre betrachtet wird, kommt es allerdings darauf an, ob jemand die Wahrheit an und für sich oder nur als Mittel für beliebige Zwecke zu wissen verlange, und in der ersten Hinsicht, ob jemand schon die volle Empfänglichkeit für die Erkenntniß der reinen und ganzen Wahrheit habe, in der zweiten Hinsicht aber, ob er theils das Recht habe, eine wahrhafte Erklärung zu verlangen, theils sie als Mittel für gute oder für böse Zwecke brauchen wolle. Daher giebt es sowohl eine pflichtmäßige Lehrweisheit, welche sich nach der Fassungskraft Andrer bequemt, als auch eine pflichtmäßige Verschwiegenheit, welche nicht alles sagt, was man weiß. Ebendarum ist auch nicht jede unwahre Aussage (falsiloquium) eine Lüge (mendacium), sondern nur diejenige, welche in einem gegebnen Falle der Pflicht widerstreitet; sie widerstreitet aber derselben, wenn der Andre befugt ist, eine durchaus wahrhafte Erklärung zu fodern und nach allen Umständen vernünftiger Weise voraussetzen muß, der Aussagende wolle und werde sich wahrhaft erklären. Betheurung der Wahrheit durch Schwur oder Eid ist unstatthaft, wenn nicht eine vorgesetzte Behörde eine feierliche Versicherung der Art ausdrücklich fodert, der Meineid aber durchaus gewissenlos. Dagegen ist ein Versprechungseid, wodurch sich jemand zu etwas Unerlaubtem anheischig gemacht hätte, schon in sich selbst nichtig. Vergl. §. 532. Nr. 2.

§. 685.

Fortsetzung.

Wiewohl der Mensch (praktisch) alle Menschen

lieben und keinen hassen, insofern also aller Menschen Freund und keines Feind sein soll (§. 680): so kann doch zwischen einzelen Menschen sowohl vermöge ihrer natürlichen Anlagen als durch besondre Lebensverhältnisse eine gewisse Zuneigung stattfinden, welche ihre Gemüther stärker anzieht, oder eine gewisse Abneigung, welche sie von einander abstößt. Hieraus entwickeln sich die Verhältnisse der Freundschaft und der Feindschaft. Jene ist eine auf einen höhern Grad der gegenseitigen Zuneigung gegründete innigere Verknüpfung zweier Menschen zur gemeinsamen Befördrung ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit, und kann, da jener Grad der Zuneigung eben so unbestimmbar als unwillkürlich ist, nicht als Pflicht geboten sein, sich aber doch in tugendhaften Gemüthern selbst zur Tugend ausbilden. Diese hingegen als ein solcher Grad der Abneigung, daß man dem Andern wirklich übelwill, mithin dessen Vollkommenheit und Glückseligkeit auf alle mögliche Weise zu stören sucht, ist pflichtwidrig und kann daher in tugendhaften Gemüthern gar nicht stattfinden. *)

*) Der Tugendhafte kann Feinde haben, aber nicht selbst Feind eines Andern im eigentlichen Sinne sein. Hat er nun Feinde, so wird er sie durch Großmuth und Versöhnlichkeit zu gewinnen suchen, ihnen also nicht Böses mit Bösem vergelten, sondern statt des Bösen lieber Gutes thun, wenn er Gelegenheit dazu hat. Hierin allein besteht die echte (praktische) Feindesliebe; eine andre (pathologische) kann die Moral so wenig fodern, als sie Haß gegen irgend ein menschliches Wesen, wär' es auch der ärgste Bösewicht, (also auch gegen kein Volk — Nazionalhaß) zulassen oder gar verlangen kann. Nur das Böse selbst soll der Mensch hassen, nicht die Person, an der es doch immer bloß zufällig haftet.

§. 686.

Fortsetzung.

Wenn der Mensch sich mit andern Menschen nicht bloß überhaupt in Gemeinschaft, sondern in besondern gesellschaftlichen Verhältnissen befindet, so entwickeln sich hieraus die **Gesellschaftspflichten** (officia socialia) als eine besondre Art der Gemeinschaftspflichten. Vorausgesetzt nämlich, daß sowohl die Zwecke der Gesellschaft, als auch die Mittel zur Erreichung derselben gut seien, so ist es Pflicht eines jeden Gesellschaftsgliedes, den Gesammtzweck und das davon abhängige Wohl der Gesellschaft, selbst mit Aufopferungen von seiner Seite, jedoch stets mit Rücksicht auf die allgemeinen Vorschriften der Sittlichkeit, thätig zu befördern. Die Maxime dieß zu thun, als ein alle Gesellschaftsglieder beseelendes Prinzip gedacht, heißt der **Gemeingeist** (public spirit, esprit de corps). *)

*) Der Gemeingeist an sich ist immer etwas Löbliches; wenn aber die Zwecke der Gesellschaft schlecht sind oder wenn die Gesellschaft nach dem Grundsatze: **Der Zweck heiligt die Mittel**, sich zur Erreichung sonst guter Zwecke schlechter Mittel bedient, so kann auch der Gemeingeist schlecht werden. Und dann muß ihn die Moral freilich als einen **bösen Geist** verdammen. — Wenn übrigens alle Gemeinschaftspflichten zuweilen auch Gesellschafts- oder Sozialpflichten heißen, so muß man die weitere und engere Bedeutung dieses Ausdrucks unterscheiden. Auch vergl. §. 548.

§. 687.

Fortsetzung.

Da die **häusliche Gesellschaft** oder die

Familie die erfahrungsmäßige Grundlage aller übrigen gesellschaftlichen Verbindungen der Menschen ist: so gebietet das Tugendgesetz, dieselbe nach allen zu ihr gehörigen besondern Verhältnissen ganz vorzüglich in Ehren zu halten und schon bei der Stiftung einer für die gesammte Menschheit so wichtigen Gesellschaft durch Knüpfung des ehelichen Bundes mit der größten Besonnenheit zu Werke zu gehn, damit dieser Bund möglichst dauerhaft sei und auch in sittlicher Hinsicht möglichst bildsam werde. Das Tugendgesetz verpflichtet daher

1. die Gatten, einander in allen Fällen diejenige Achtung, Liebe und Treue zu beweisen, ohne welche die Zwecke des ehelichen Lebens gar nicht erreichbar sind;

2. die Eltern, für die körperliche und geistige Bildung ihrer Kinder, es mögen selberzeugte oder auf- und angenommene sein, nach Kräften zu sorgen, die Kinder aber, ihren Eltern während der Erziehung liebevollen Gehorsam und nach derselben achtungsvollen Dank zu beweisen;

3. die Herrschaft, ihrer Dienerschaft Billigkeit und Nachsicht, und die Dienerschaft, ihrer Herrschaft Gehorsam und Treue, beide aber, einander verhältnissmäßige Erkenntlichkeit zu zeigen;

4. endlich alle Familienglieder zusammen, das Wohl der ganzen häuslichen Gesellschaft auf jede erlaubte Art und mit Berücksichtigung aller übrigen Lebensverhältnisse zu befördern. *)

*) Hieraus ergeben sich auch die Pflichten der Verwandten oder der (zum Unterschiede von den Herzens- oder Gemüthsfreunden — §. 685) sogenannten Blutsfreunde (cognati et affines), wie-

ferne sie, wenn sie gleich nicht unmittelbar zur häuslichen Gesellschaft gehören, doch als Familienglieder im weitern Sinne betrachtet werden können. Vornehmlich haben sie sich vor unbefugter Einmischung in die Angelegenheiten des engern Familienkreises und vor Ausartung des Familiengeistes in Kastengeist und Nepotismus zu hüten. Uebrigens vergl. man auch §. 588—606.

§. 688.

Fortsetzung.

Da der Mensch mit andern Menschen vernünftiger Weise gar nicht anders kann zusammenleben wollen, als in der bürgerlichen Gesellschaft oder im Staate, weil nur in einem solchen Vereine die Rechtsidee dauerhaft verwirklicht und alles Uebrige, was zu einem wahrhaft menschlichen Dasein gehört, so vollständig als möglich gegeben werden kann: so ist die Theilnahme am Bürgerthume überhaupt, um es mit dem Menschenthume gleichsam zu verschmelzen, dringende Gewissenspflicht für jeden Menschen. Wieferne man aber schon unter der Form des Bürgerthums lebt, ist es Pflicht, nicht nur alles zu lassen, was den Staat gefährden kann (Aufruhr, Empörung, Verrätherei u. d. g.), sondern auch alles zu thun, was den Staat erhalten und blühend machen kann (Achtung und Gehorsam gegen die Gesetze des Staats, Vertheidigung desselben gegen feindlichen Angriff, selbst mit Aufopferung des eignen Lebens, willige Zahlung der gesetzlichen Abgaben ohne betrügliche Verkürzung, thätige Beförderung der öffentlichen Wohlfahrt überhaupt durch Unterstützung der darauf abzweckenden Anstalten und durch Mitwirkung zu deren Verbesserung, so wie zur Verbesserung der Verfassuug

und Gesetzgebung, so weit dieß jeder Bürger in seinen besondern Verhältnissen vermag). Die Maxime, stets so in Bezug auf den Staat, dessen Bürger man ist, zu denken und zu handeln, heißt praktische Vaterlandsliebe oder echter Patriotismus. *)

*) Die pathologische Vaterlandsliebe ist bloße Anhänglichkeit an den väterlichen Boden, da der Mensch ein doppeltes Vaterland haben kann (unam naturae s. loci, alteram civitatis s. juris — nach *Cic.* de legg. II, 2). Diese Anhänglichkeit ist zwar natürlich und ebendeswegen untadelig; sie muß aber doch zur praktischen Liebe erhoben werden, wenn sie den Namen des Patriotismus mit Recht führen und nicht in das ungerechte und lieblose Streben ausarten soll, die Wohlfahrt andrer Völker und Staaten um des eignen Vaterlandes willen zu vernichten. Uebrigens wird auch hier die in der Rechtslehre (§. 548 ff.) bereits aufgestellte Theorie vom Staate vorausgesetzt. Von der Pflicht in Bezug auf die kirchliche Gesellschaft aber wird die Religionslehre handeln.

§. 689.

Fortsetzung.

Da die Menschenliebe als praktische Liebe allgemein sein soll (§. 680), so muß sie auch auf das Menschengeschlecht im Ganzen bezogen werden. Das Tugendgesetz verpflichtet daher jeden Menschen, die Vollkommenheit und Glückseligkeit des ganzen Menschengeschlechts in dem Maße zu befördern, als es die beschränkten Kräfte des Einzelen nur immer gestatten mögen. Hieraus entwickelt sich ein Gemeingeist (§. 686), der die Menschen aller Zeiten und Länder umfasst, sie als Glieder einer und derselben großen Familie betrach-

tet, und daher **Weltbürgergeist** oder **Kosmopolitismus** genannt wird. *)

*) Dieser **Kosmopolitismus** ist also weder **schwärmerisch** (phantastisch) noch **eigensüchtig** (egoistisch), ist mit dem vorhin bezeichneten Patriotismus sehr wohl verträglich, und handelt daher keineswegs nach dem Grundsatze: Ubi bene, ibi patria, sondern betrachtet nur die Bürger aller einzelen kleinern Staaten als Bürger eines großen Weltstaates, dessen Wohl der Mensch ebendadurch befördert, wenn er in allen seinen besondern Lebensverhältnissen stets nach Pflicht und Gewissen handelt. Auch vergl. §. 583.

Zweites Hauptstück.

Angewandte ethische Methodenlehre.

---

§. 690.

Der Mensch als sündhaftes Wesen.

Wenn wir die sittliche Beschaffenheit des Menschen, wie sie sowohl in der vergangenen als in der gegenwärtigen Zeit sich der Wahrnehmung darbietet, in Erwägung ziehn, so zeigt sich der Mensch nicht bloß als ein **sündfähiges**, sondern auch als ein **sündhaftes** Wesen (§. 634). Denn alle Menschen sündigen, und da wir dieses Sündigen zu allen Zeiten und an allen Orten und unter allen Umständen (im Zustande der Rohheit und Bildung, der Vereinzelung und der Gesellschaft) und selbst bei Kindern, sobald sie einen freien Willen zu äußern beginnen, antreffen: so lässt sich aus dieser

Allgemeinheit des Sündigens mit höchster Wahrscheinlichkeit schließen, daß, ungeachtet die ursprünglichen Anlagen des Menschen an sich gut sind, doch die empirische Natur desselben etwas enthalte, was ihn geneigt mache, vom Sittengesetze abzuweichen und seine Pflichten mehr oder weniger zu verletzen.

§. 691.

Der Hang des Menschen zum Bösen.

Diese allgemeine Geneigtheit der Menschen zu sündigen kann man mit Recht einen Hang zum Bösen (propensio ad malum) nennen, wiewohl derselbe sich nicht bei Allen auf gleiche Weise und in demselben Grade offenbart. Auch kann man diesen Hang als ein Wurzelübel (malum radicale) betrachten, indem er nicht nur in der menschlichen Natur tief eingewurzelt, sondern auch die Wurzel aller Sünden und Laster zu sein scheint. Eine Erbsünde (peccatum originarium s. hereditarium) hingegen kann man ihn nicht füglich nennen, da er nicht aus der bloßen Abstammung aller Menschen von Einem, der zuerst gesündigt, und überhaupt aus keiner historischen oder empirischen Thatsache erklärt werden kann, sondern man vielmehr bei jedem Menschen irgend einen, wenn auch nur intelligibeln, Willensakt voraussetzen muß, durch welchen jener Hang sich in ihm selbst unmittelbar erzeugt hat. *)

*) Der Hang zum Bösen ist seinem Ursprunge nach eben so unbegreiflich, als das Böse überhaupt, muß aber doch auf die Freiheit als seinen letzten Grund bezogen werden, wie alles Sittliche. Sonst könnten wir uns jenen Hang nicht zurechnen, was wir doch dem Bewusstsein zufolge thun. Darum kann jener Hang auch nicht als Anlage zum Bösen gedacht wer-

den. Wer aber jenen Hang aus der Eingeschränktheit der menschlichen Natur, oder aus dem Uebergewichte der Sinnlichkeit, oder aus der Verdorbenheit der Vernunft selbst, oder auch aus schlechter Erziehung und bösem Beispiele zu erklären versucht, folgert entweder zu viel, oder setzt Unerweisliches voraus, oder dreht sich gar im Kreise. — Vergl. §. 634. Anm. und die daselbst angeführten Schriften, nebst Imm. Kant's Abhandlung: Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur — in Dess. Schrift: Die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. St. 1. S. 1—58. Desgl. Joh. Spieker über das ursprüngliche Böse im Menschen, dessen Heilbarkeit und Heilung ꝛc. Kassel u. Marburg, 1828. 8.

§. 692.

Die Bekehrung des Menschen.

Da der Mensch, um sittlichgut oder tugendhaft zu werden, wegen des ihm inwohnenden Hanges zum Bösen nicht von der Unschuld, sondern von der Sündhaftigkeit beginnt: so ist die sittliche Veredlung des Menschen als ein Ausgang vom Bösen zum Guten zu betrachten und heißt daher mit Recht eine Bekehrung (conversio moralis), auch eine Wiedergeburt (regeneratio moralis). Es besteht aber dieselbe theils in einer Herzensbesserung (*μετανοια*, emendatio animi) als einer Umwandlung der ganzen sittlichen Denkart, theils in einer Lebensbesserung (*μεταβασις εις αλλον βιον*, emendatio vitae) als einer Umwandlung der ganzen sittlichen Handlungsweise. Jener Akt ist einfach, augenblicklich und bloß intelligibel, dieser zusammengesetzt, allmählich und erscheinend; der Schluß aber von diesem auf jenen ist nicht ganz sicher, weil der Mensch scheinbar sein Leben bessern

kann, ohne sein Herz gebessert zu haben. Jedoch ist die Bekehrung zu allen Zeiten möglich, da sie von der ursprünglichen Willensfreiheit abhangt und diese der Mensch nie verlieren kann. *)

*) Der Hang zum Bösen ist immer nur etwas Zufälliges in Bezug auf die menschliche Natur überhaupt; er muß also auch von jedem Menschen durch die Kraft seines Willens bekämpft und vermindert, wenn auch nicht gänzlich ausgerottet werden können. Denn die sittlichen, durch die ursprüngliche Gesetzgebung der Vernunft bestimmten, Vorschriften bleiben stets für ihn verbindlich; und wer sittlichgut werden soll, muß es auch werden können. Daß ihn Gott dabei unterstützen werde, darf er wohl glauben und hoffen, sich aber nie auf diesen göttlichen Beistand verlassen (§. 659. Anm.), auch die Art und Weise desselben nicht bestimmen wollen. In dieser Beziehung kann man wohl auch sagen, Gott erlöse den Menschen von der Sünde; aber eine bloß von außen, ohne Zuthun des Menschen, kommende Erlösung kann nicht angenommen werden, weil es doch immer zuletzt von dem Menschen selbst abhangen muß, welchen Gebrauch er von irgend einem ihm äußerlich dargebotnen Gnadenmittel machen wolle. Vergl. J. G. Rätze's Schrift: Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigner Kraft vermag und was er nicht vermag. Leipzig, 1820. 8. Auch die theologischen Schriften de servo et libero arbitrio gehören zum Theil hieher.

§. 693.

Sittliche Zustände des Menschen.

Wiewohl der Mensch in Bezug auf seinen intelligibeln Charakter nur in einem doppelten sittlichen Zustande gedacht werden kann, indem er entweder als sittlichgut oder als sittlichbös zu denken: so giebt es doch in Bezug auf die empi-

rischen Charaktere der Menschen eine so große Mannigfaltigkeit sittlicher Zustände, daß sich dieselben weder erschöpfend darstellen noch in feste Gränzen einschließen lassen. Um indeß einen ungefähren Maßstab zur Beurtheilung des sittlichen Zustandes einzeler Menschen zu haben, kann man die Zustände der Roheit, Schwäche, Unlauterkeit, Bosheit, angehenden und festen Tugend unterscheiden, in Ansehung deren es aber wieder mancherlei Mischungen und Abstufungen geben kann. *)

*) So befindet sich der Heuchler im Zustande der Unlauterkeit und Bosheit zugleich. Die Bosheit im höhern Grade heißt auch Verhärtung oder Verstocktheit, im höchsten teuflische Bosheit. Doch lässt sich dieser Grad der Lasterhaftigkeit in der Erfahrung so wenig als der höchste Grad der Tugendhaftigkeit nachweisen.

§. 694.

Sittliche Erziehung des Menschen.

Wieferne diese Erziehung im kindlichen Alter des Menschen von fremder Thätigkeit abhangt, ist sie ein Gegenstand der Pädagogik. Die Tugendlehre aber kann als angewandte Asketik dem Menschen, wiefern er im reiferen Alter sein eigner sittlicher Erzieher werden soll, keine andern Mittel zur Bildung eines tugendhaften Charakters empfehlen, als die bereits in der reinen Asketik angegebnen (§. 663—665). Denn auch der dem Menschen eigenthümliche Hang zum Bösen kann von dem Menschen selbst nicht anders bekämpft werden, als durch fortwährende Belebung des Bewusstseins seiner sittlichen Bestimmung und durch eine, mit Hinsicht auf dieses Ziel, immer fortschrei-

tende Entwickelung seiner ursprünglichen Anlagen zum Guten. *)

*) Daß die sittliche Selberziehung des Menschen auch durch Andre befördert werden könne und solle, leidet keinen Zweifel (§. 684.). Die Einwirkung ist aber bei Erwachsenen in dieser Hinsicht noch viel beschränkter, als bei Kindern. Die Asketik kann daher dem Menschen, der sich selbst sittlich erziehen will, bloß den Rath geben, daß er, um in diesem Streben von Andern nicht gehindert, sondern vielmehr unterstützt zu werden, zu seinem geselligen Umgange vorzugsweise solche Menschen wähle, die schon einen hohen Grad sittlicher Bildung erreicht haben, und daß er sowohl dem guten Beispiele als den anderweiten sittlichen Anregungen von Seiten ebendieser Menschen willig, obwohl ohne Verzicht auf alles selbständige Urtheilen und Handeln, folge. — Wegen der, auf denselben Zweck sich beziehenden, Theilnahme am kirchlichen Kultus vergl. die folg. Religionslehre, besonders §. 718.

Siebenter Theil.

Religionslehre.

Einleitung.

§. 695.

Begriff.

Die Wissenschaft von der durch die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit unsers Geistes bestimmten Richtung unsrer gesammten, insonderheit praktischen, Thätigkeit auf das Uebersinnliche und Ewige, heißt eine Religionslehre (§. 65 und 109). Sie wird auch eine Glaubenslehre (Pistik) genannt, weil das Uebersinnliche und Ewige (Gott und Unsterblichkeit) kein Gegenstand des Wissens, sondern bloß des Glaubens und Hoffens (§. 63. 64 und 81); desgleichen eine Gotteslehre (Theologie), aber nicht im spekulativen Sinne (metaphysische oder Physikotheologie — §. 314) sondern im praktischen (Ethikotheologie). Als eine Lehre vom seligen Leben in Gott nebst einer würdigen Gottesverehrung kann sie auch Gottseligkeitslehre (Eusebiologie) heißen. Nennt man sie natürlich oder philosophisch, so setzt man voraus, daß es außer der reinen Vernunftreligion, die aus dem Gewissen des

Menschen hervorgeht, noch anderweite, durch äußere Autorität bestimmte, Religionen gebe, in Bezug auf welche sich dann auch allerlei positive oder statutarische Religionslehren bilden lassen *)

*) Vernunftreligion und positive Religion verhalten sich gerade so zu einander, wie Vernunftrecht und positives Recht, und die Vernunftreligion heißt auch in derselben (formalen) Bedeutung des Wortes Natur eine natürliche, wie das Vernunftrecht ein natürliches (§. 484. Anm.). Denn die äußere (materiale) Natur kann uns so wenig zur Religion als zum Rechte führen, wenn die innere (moralische) Natur des Menschen nichts davon sagt. Setzt man nun überdieß voraus, daß eine positive Religion aus einer besondern Art von Offenbarung oder göttlicher Mittheilung hervorgegangen, so giebt dieß den Begriff einer geoffenbarten Religionslehre, wovon tiefer unten das Weitere. Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Worts religio vergl. *Cic.* de nat. dd. II, 28. *August.* de vera rel. c. 55. *Lactant.* institutt. divv. IV, 28. und *Gell.* noctt. att. IV, 9.

§. 696.

Eintheilung.

Wiewohl das Wesen der Religion an sich immer eins und dasselbe sein muß, so haben doch die religiosen Ueberzeugungen und Gesinnungen der Menschen sich nach örtlichen, zeitlichen, volkthümlichen und andern Umständen sehr mannigfaltig gestaltet. Daraus sind denn verschiedne Religionen oder Religionsformen entstanden, welche zwar, als durch äußere Autorität begründet, ein positives Gepräge haben und daher nur geschichtlich erkennbar sind, aber doch in der Religionsphilosophie nicht ganz unbeachtet bleiben dür=

sen. Ebendarum muß diese Wissenschaft gleichfalls in einen reinen und einen angewandten Theil zerfallen. *)

*) Die angewandte Religionslehre kann natürlich nicht alle besondre Religionsformen in Erwägung ziehn, sondern nur diejenigen, welche wegen ihres Ursprungs, Alters, Umfangs oder Einflusses von vorzüglicher Bedeutung sind und auf den Titel geoffenbarter Religionen Anspruch machen. Daher muß die Religionsphilosophie auch eine kritische Theorie der Offenbarung aufstellen, welche aber in den angewandten Theil der Wissenschaft gehört. Denn der reine hat es mit dem Wesen der Religion an sich, wie es unabhängig von allen empirischen und positiven Formen aus der Vernunft selbst hervorgeht, zu thun. Daraus muß dann von selbst erhellen, nicht nur, daß es eine Vernunftreligion gebe, sondern auch, wie sie beschaffen und was sie werth sei.

§. 697.

Literatur.

Die auf diese Wissenschaft bezüglichen Schriften sind ebenfalls theils einleitende a), theils abhandelnde b) — von welchen letztern hier bloß diejenigen anzuführen, welche die Religionslehre allein darstellen und deren Verhältniß zur Moral oder Tugendlehre nicht besonders untersuchen, da die Schriften dieser Art schon früher (§. 618. Anm. d) bemerkt worden — theils endlich literarisch-historische. c)

a) Hieher gehören außer den §. 81 und 84 angeführten Schriften über den Glauben im Allgemeinen noch folgende:

Imm. Kant's Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793. 8. A. 2. 1794. — Vergl. Glo. Chsti. Storr's Bemerkungen darüber,

aus dem Lat. (Tübingen, 1793. 4.) übers. von Frdr. Gli. Süßkind. Tübingen, 1794. 8. — Einige Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Kiel, 1795. 8. (angeblich von Glo. Ernst Schulze, Verf. des Aenesidemus). — Imm. Kant's Theorie der reinmoralischen Religion mit Rücksicht auf das Christenthum kurz dargestellt. Riga, 1796. 8.

Frdr. Karl Forberg's Entwickelung des Begriffs der Religion, und Joh. Gli. Fichte über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung. In Fichte's und Niethammer's philosoph. Journ. B. 8. H. 1. S. 1 ff. — Vergl. des Verf. Abhandl. über die von der Wissenschaftslehre versuchte philosophische Bestimmung des religiosen Glaubens. Anhang zu Dess. Briefen über die Wissenschaftslehre. Jena (Leipzig) 1800. 8.

Frdr. Wilh. Jsph. Schelling's Philosophie und Religion. Tübingen, 1804. 8.

Fichte's und Schelling's neueste Lehre von Gott und der Welt, beurtheilt von Jak. Frdr. Fries. Heidelberg, 1807. 8.

(Frdr. Imm. Niethammer) über Religion als Wissenschaft, zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden. Neustrelitz, 1795. 8.

Ph. Frdr. Gottlieb's absolute Einheit der Religion und der Vernunft. (Herausg. von Engelmann). Frankf. a. M. 1805. 8.

Joh. Chsti. Aug. Grohmann über die höhere religiose Ueberzeugung. Hamburg, 1811. 8.

Frdr. Heinr. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipz. 1811. 8. vergl. mit Frdr. Wilh. Jsph. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. w. Tübingen, 1812. 8.

Chsti. Weiß von dem lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange. Leipz. 1812. 8.

Joh. Dav. Kocher's Vereinigung der kritischen Philosophie mit der dogmatischen zur neuen und festen Begründung der Religionsphilosophie. Aarau, 1812. 2 Bde. 8.

Karl Gttfr. Kelle, das Erwachen der mensch-

lichen Vernunft als das erste Eintreten der übersinnlichen Welt in die sinnliche. Freiberg, 1813. 8.

Chsti. Gli. Schmid, Religion und Theologie nach ihrem Wesen und nach ihrem Fundamente. Stuttgart, 1822. 8.

Joh. Frdr. Flatt's Briefe über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion in Beziehung auf kantische Philosophie. Tübingen, 1789. 8.

Imm. Berger's Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion. Leipz. 1796. 8. vergl. mit Dess. Abhandlung über Religionsphilosophie und religiose Anthropologie. In Schuderof's Journal für Veredlung des Predigerstandes. 1803. B. 2. St. 1.

Was ist Religion und was kann sie nur sein? Eine genaue Bestimmung der einzigen höchsten Religion, in Briefen zweier Freunde. Zerbst, 1803. 8. (mehr mystisch als philosophisch).

Chsti. Frdr. Callisen's Theophilus, ein Beitrag zur Philosophie der Religion. Amberg u. Sulzbach, 1803. 8.

Joh. Hugo Wyttenbach's Geist der Religion. Eine philosophische Anthologie. Frankf. a. M. 1806. 8.

Claus Harms, daß es mit der Vernunftreligion nichts ist. Kiel, 1819. 8. vergl. mit des Verf. Gegenschrift: Daß es mit der Vernunftreligion doch etwas ist. Leipz. 1819. 8. und mit Chsto. Frdr. Ammon's Sendschreiben an Harms über die Abspannung und Ueberspannung der Vernunft in der Religion. In Dess. Magazin für christliche Prediger. B. 4. St. 1. S. 191—252.

Harro Wilh. Dirksen's philosophische Untersuchung über den Einfluß der Religionsphilosophie auf die Sittlichkeit. Sulzbach, 1808. 8.

b) Außer den §. 326 angeführten Schriften über die sog. natürliche oder metaphysische Theologie gehören hieher besonders folgende:

Ludw. Hörstel's Abriß einer Religionslehre des Plato. Braunschw. 1798. 8. (Diese Schrift enthält auch noch: Denksprüche des Phokylides, der Pythagoreer, und Kleanth's Gesang auf Gott, aus

dem Griech. für Freunde der Religion übersetzt. Der letztgenannte Hymnus aber, als ein kurzer Inbegriff der stoischen Religionslehre, ist öfter übersetzt, unter andern auch in des Verf. Abhandl. de *Cleanthe* divinitatis assertore ac praedicatore. Leipzig, 1819. 4. und in Joh. Frdr. Heinr. Schwabe's specimen theologiae comparativae etc. Jena, 1819. 8. worin die stoische Theologie mit der christlichen verglichen wird.)

Imm. Kant's Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Leipz. 1817. 8. (Die Vorlesungen selbst stammen aus einer weit frühern Zeit, und sind bloß aus einem nachgeschriebnen Kollegienhefte herausgegeben, enthalten aber doch viel Gutes).

Karl Heinr. Heydenreich's Grundsätze der moralischen Gotteslehre, nebst Anwendungen auf geistliche Rede- und Dichtkunst. Leipz. 1792. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumann's Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondre. Halle, 1793. 8.

Karl Chsti. Ehrh. Schmid's philosophische Dogmatik. Jena u. Leipz. 1796. 8.

Geo. Chsti. Müller's Entwurf einer philosophischen Religionslehre. Halle, 1797. 8.

Versuch einer neuen Theorie der Religionsphilosophie. Nebst einer kritischen Darstellung des Verhältnisses, in welchem der Judaismus und der auf ihn gegründete Christianismus zum wahren Interesse der Religion stehen. Germanien, 1797. 8.

Glo. Benj. Gerlach's Lehrbuch der Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Berlin, 1802. 8.

G. G. L. Wiesen's Religionsphilosophie, oder das Verhältniß der Vernunft zur Freiheit. Hildesheim, 1804. 8. (mehr einleitend als abhandelnd).

Joh. Gli. Fichte's Anweisung zum seligen Leben, oder Religionslehre in Vorlesungen. Berlin, 1806. 8.

A. Buchner, das Wesen und die Formen der Religion. A. 2. Landshut, 1809. 8. (B. 1.)

Chsti. Aug. Heinr. Clodius's Grundriß der allgemeinen Religionslehre. Leipz. 1808. 8. — Ders.

von Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstsein. Leipzig, 1818—1820. 3 Bde. 8.

Jak. Salat's Religionsphilosophie. Landshut, 1811. 8. — Dess. Grundlinien der Religionsphilosophie, eine Vorarbeit in Hinsicht auf die zweite, ganz von neuem ausgearbeitete, Auflage seiner Darstellung derselben. Sulzbach, 1820. 8. (Diese 2. A. ist im J. 1821. auch selbst erschienen).

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der Religionsphilosophie. Halle, 1818. 8.

Wilh. Traug. Krug's Eusebiologie oder philosophische Religionslehre. Königsb. 1819. 8. (Auch als 3. Th. des Syst. der prakt. Philos.).

Chsto. Adam Eschenmayer's Religionsphilosophie. Th. 1. Rationalismus. Th. 2. Mysticismus. Th. 3. Supernaturalismus. Tübingen, 1818—24. 8.

Ferd. Chstv. Weise's philosophische Religionslehre. Heidelb. 1820. 8.

Heinr. Planck's kurzer Abriß der philosophischen Religionslehre. Göttingen, 1821. 8.

Ernst Sartorius, die Religion außerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Marburg, 1822. 8.

Frdr. Bouterwek's Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilos. Göttingen, 1824. 8.

Herm. von Keyserlingk, spekulative Grundlegung von Religion und Kirche, oder Religionsphilosophie. Berlin, 1824. 8.

Glo. Imm. Lindner's Philosophie der religiosen Ideen. Straßburg, 1825. 8.

(Frdr. Dan. Ernst Schleiermacher's) Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berl. 1799. 8. A. 2. 1806.

Amad. Wendt's Reden über die Religion oder die Religion an sich und in ihrem Verhältnisse zu Wissenschaft, Kunst und Leben, und zu den positiven Formen derselben. Sulzbach, 1813. 8.

Die allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Leser von Ludw. Heinr. Ja ob Halle, 1797. 8.

Die allgemeine Menschenreligion; Versuch einer Ent=

wicklung derselben aus den ältesten christlichen Urkunden. Leipzig, Züllichau u. Freistadt, 1804. 8. — Andre mehr populare als wissenschaftliche Werke über die Religion können hier nicht aufgeführt werden.

c) In diese Klasse gehören folgende Schriften:

Paul Joh. Sigm. Vogel über den Gang des menschlichen Geistes in der Ausbildung seiner Religionsbegriffe. Berl. Monatsschr. 1792. Sept. S. 203 ff. Okt. S. 292 ff.

Phil. Chsti. Reinhard's Abriß einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiosen Ideen. Jena, 1794. 8.

Kajet. Weiller's Ideen zur Geschichte der Entwicklung des religiosen Glaubens. München, 1808. 8. (Th. 1).

Chsto. Meiners's allgemeine Geschichte der Religionen. Hannover, 1806—1807. 2 Thle. 8.

Imm. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie, oder Lehren und Meinungen der originalsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion, historisch dargestellt. Berlin, 1800. 8.

Joh. Karl Fürchteg. Schlegel über den Geist der Religiosität aller Zeiten und Völker. Hannover, 1819. 2 Thle. 8.

Chsto. Meinersii historia doctrinae de vero deo etc. s. §. 326. Anm. nebst andern literarisch-historischen Schriften über die natürliche Theologie.

Chsti. Wilh. Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung. Leipz. 1794—1795. 2 Thle. 8.

Versuch einer historisch-kritischen Uebersicht der Lehren und Meinungen der vornehmsten neuern Weltweisen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Altona, 1796. 8.

Erster Abschnitt.

Reine Religionslehre.

---

§. 698.

Weitere Zerfällung.

Ungeachtet die Religion ihrem Wesen nach eine durchaus praktische Tendenz hat (§. 65), so muß doch die reine Religionslehre zuvörderst dieses Wesen der Religion selbst tiefer zu ergründen und die daraus hervorgehenden Ueberzeugungen des menschlichen Geistes nach ihrem wahren Gehalte zu entwickeln suchen. Alsdann aber sind auch die religiosen Gesinnungen sammt den ihnen entsprechenden Handlungen in genauere Erwägung zu ziehn. Es zerfällt daher dieser Abschnitt wieder in zwei Hauptstücke, deren eines mehr theoretisch, das andre mehr praktisch ist. *)

*) Durch das erste Hauptstück hangt die Religionslehre allerdings mit der Metaphysik zusammen (§. 326 — 333). Es müssen aber dennoch aus demselben alle bloß metaphysische Spekulazionen entfernt werden, so daß hier nur dasjenige Platz findet, was zugleich ein praktisches Interesse für den Menschen hat. Wir betrachten also bloß die Religion erst von der theoretischen, dann von der praktischen Seite, weil jede wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes diesen nur allmählich in seiner Fülle ergreifen oder allseitig darstellen kann.

Erstes Hauptstück.

Die Religion theoretisch betrachtet
oder
von der Religion überhaupt und den religiosen Ueberzeugungen.

---

§. 699.

Das Gewissen als Religionsbasis.

Wie das Gewissen die Grundlage der Sittlichkeit ist (§. 621), so ist es auch die Grundlage der Religion. Denn indem wir uns sittlicher Gesetze ursprünglich bewusst, sind wir auch genöthigt, eine sittliche Weltordnung und die daraus hervorgehende Seligkeit aller Sittlichguten als den Endzweck alles vernünftigen Strebens oder als das höchste Gut, mithin als unsre wahre Bestimmung zu betrachten, und folglich auch unsre gesammte Thätigkeit auf dieses letzte Ziel zu richten (§. 60—62). Dadurch erhebt sich aber unser Bewusstsein nothwendig vom Sinnlichen und Zeitlichen zum Uebersinnlichen und Ewigen, indem wir jenes Ziel nur unter der Bedingung als erreichbar denken können, daß ein unendliches vernünftiges und freies Wesen mit unumschränkter Macht die Welt beherrsche und daß wir selbst, ungeachtet der Beschränktheit unsres sinnlichen Daseins, doch als sittliche Wesen unvergänglich seien oder ewig leben und wirken (§. 63 und 64). *)

*) Weil das Gewissen uns auf diesen Gedanken an das Uebersinnliche und Ewige führt, so heißt es auch die Stimme Gottes, indem dadurch Gott selbst sich

jedem Menschen unmittelbar als einen Gesetzgeber offenbart, der uns die sittliche Vollkommenheit und die Seligkeit, die er selbst besitzt, zur Aufgabe eines unendlichen Lebens macht. Wer nun diese Aufgabe zu lösen sucht, um seine ganze Bestimmung zu erreichen, der heißt eben gewissenhaft; denn er folgt dem Gewissen als einer Stimme Gottes.

§. 700.

Religion in subjektiver Bedeutung.

Sobald der Gedanke an das Uebersinnliche und Ewige im Gemüthe recht lebendig wird, so verwandelt er sich in einen praktischen Glauben daran, indem der Sittlichgute nicht anders als mit der festen Ueberzeugung handeln kann, daß der Endzweck seiner Vernunft oder das höchste Gut für ihn erreichbar sei. Dieser praktische Glaube ist also selbst nichts anders, als die durch Gesinnung und Handlung sich überall ankündigende Ueberzeugung von der Möglichkeit des höchsten Gutes, und heißt Religion in subjektiver Bedeutung, oder bestimmter, Religiosität. Diese Religion zu haben oder religios zu sein, ist demnach Pflicht, weil sie wesentlich eins mit dem Streben nach dem Uebersinnlichen und Ewigen oder mit einer gewissenhaften Handlungsweise. *)

*) Eben die Vernunft, welche einen Endzweck setzt, gebietet auch, nach der Verwirklichung desselben zu streben, folglich mit der gewissen Zuversicht zu handeln, daß jener Zweck erreichbar. Die Bedingungen dieser Erreichbarkeit mögen immerhin dem bloß spekulirenden Geiste nicht erkennbar sein; die bloße Spekulazion mag sogar auf Zweifel in Ansehung jener Bedingungen stoßen: der Mensch soll doch immer gewissenhaft, also mit der gewissen Zuversicht handeln, daß das höchste Gut möglich oder unsre Bestimmung erreichbar, wenn

wir auch nicht einsehn, wie? Diese Einsicht fehlt uns gar oft, selbst in einzelen Handlungsfällen des gemeinen Lebens, ohne daß wir uns dadurch vom Handeln abhalten lassen oder am Gelingen verzweifeln sollten.

§. 701.

Religion in objektiver Bedeutung.

Der praktische Glaube kann aber auch objektiv werden, wenn und wieferne das, was man in religioser Hinsicht für wahr hält, in bestimmte Begriffe gefasst und durch Worte dargestellt wird. Hieraus entstehen gewisse Lehrsätze, welche Glaubens- oder Religionswahrheiten, auch schlechtweg Dogmen (§. 86. Anm.) genannt werden (articuli fidei, dogmata s. praecepta religionis). Ein Inbegriff solcher Glaubenswahrheiten heißt auch Religion, aber in objektiver Bedeutung, und ist also nichts anders als der in bestimmte Begriffe und Worte gefasste Glaube an die Erreichbarkeit des höchsten Gutes und die Bedingungen, von welchen diese Erreichbarkeit als abhängig gedacht wird. Da nun in dieser Beziehung sehr mannigfaltige Vorstellungsarten oder Denkweisen möglich sind und da das richtige Denken nicht vom guten Willen allein abhangt: so kann man auch die Religion in dieser Bedeutung niemanden zur Pflicht machen. *)

*) Das Fürwahrhalten irgend eines Lehrsatzes, also auch eines solchen, der ein objektiver Ausdruck der subjektiven Religion ist, bleibt stets Sache der freien Ueberzeugung. Daher lässt sich auch über einen solchen Lehrsatz streiten, theils ob er überhaupt wahr, theils ob er ein angemessner Ausdruck des Wahren sei. Eine Religionslehre bezieht sich also stets auf die Religion in objektiver Bedeutung und kann sowohl popular

als szientifisch sein (§. 246). Durch die letzte Form wird sie zur Religionswissenschaft, wenn gleich ihr Inhalt kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens ist. Daher hat auch die Religionslehre keinen besondern obersten Grundsatz an ihrer Spitze; sie schließt sich bloß an die Tugendlehre an und hat mit dieser ein gemeinschaftliches Prinzip, nämlich das Gewissen, dessen Foderung die Religionslehre als Gesetz Gottes betrachtet. Nennt man die Religionslehre Dogmatik, so nimmt man das Wort δογμα offenbar im engern Sinne, muß jedoch alsdann die philosophische Dogmatik von der (positiv) theologischen unterscheiden. — Was ist aber von der gewöhnlichen Erklärung der Theologen: *Religio* est modus cognoscendi colendique deum, zu halten?

§. 702.

Hauptwahrheiten der Religion.

Wie mannigfaltig auch die religiosen Ansichten und die darauf bezüglichen Lehrsätze sein mögen, so giebt es doch nur zwei Hauptwahrheiten der Religion (dogmata primaria s. cardinalia) oder Grundartikel des Glaubens (articuli fidei fundamentales), indem alle übrigen sich leicht auf jene beiden zurückführen lassen. Werden dieselben bloß subjektiv, wie sie ursprünglich aus unsrem moralisch-religiosen Bewusstsein hervortreten, ausgesprochen, so lauten sie: Ich glaube an Gott, und: Ich hoffe ein ewiges Leben. Werden sie aber objektiv, als Lehrsätze, die auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen, ausgedrückt, so lauten sie: Es ist ein Gott, und: Es giebt ein ewiges Leben oder die menschliche Seele (das vernünftige und freie Wesen in uns) ist unsterblich. Beide Sätze aber sind theoretisch unerweislich, obwohl praktisch gewiß. *)

*) Die Unzulänglichkeit der angeblichen (theoretischen) Beweise (praktisch aber lässt sich kein eigentlicher Beweis führen) für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele ist schon früher dargethan (§. 318 und 327 ff.). Die praktische Gewissheit jener Glaubensartikel aber erhellet eben daraus, daß das Gewissen selbst die Wurzel aller Religion (§. 699). Wem an dieser Gewissheit nicht genügt, dem kann auch keine andre dargeboten werden. Wer aber seinem Gewissen vertraut, dessen Glaube an Gott wird sowohl in der natürlichen Weltordnung (nach Anleitung der Physikotheologie — §. 330) als auch in den Schicksalen des menschlichen Geschlechts (nach dem Zeugnisse der Geschichte — §. 331), so wie dessen Hoffnung der Unsterblichkeit sowohl in der unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen (§. 372) als auch in der natürlichen Bestimmung desselben zur Kultur (§. 377) mannigfaltige Bestätigung und immer neue Nahrung finden.

§. 703.

Abgeleitete Religionswahrheiten.

Aus jenen Hauptwahrheiten ergeben sich durch weitere Entwicklung derselben eine Menge von abgeleiteten Religionswahrheiten (dogmata secundaria s. derivativa), die aber nur dann als wirkliche Wahrheiten von der Vernunft anerkannt werden können, wenn sich ihr Zusammenhang mit jenen bündig nachweisen lässt. Es darf daher in Religionssachen nicht gestattet werden, irgend ein Dogma beliebig zu ersinnen oder bloß von Andern auf Treu' und Glauben anzunehmen, weil man dadurch der dichtenden Einbildungskraft, und somit der Schwärmerei und dem Aberglauben Thür' und Thor öffnet. *)

*) Der Grundsatz in Ansehung des religiosen Glaubens: Je mehr, je besser, ist schlechthin verwerflich, weil

daraus folgen würde, daß es nur auf die Quantität, nicht auf die Qualität der Glaubensartikel ankomme. Der entgegengesetzte Grundsatz: Je weniger, je besser, ist aber auch nicht unbedingt zu empfehlen. Denn wiewohl der Religiose sich allenfalls bei jenen zwei Hauptwahrheiten in ihrem einfachsten Ausdrucke beruhigen könnte, ohne einerseit sich auf eine weitere Entwicklung derselben einzulassen und anderseit in den Fehler des Unglaubens, der gar nichts glauben will, zu fallen: so ist doch jene Entwicklung nicht nur in wissenschaftlicher Hinsicht nothwendig, sondern auch für den Religiosen selbst ein geistiges Bedürfniß. Weder zu viel noch zu wenig, ist also auch hier das einzig Rechte. Vergl. §. 85. nebst der Anm.

§. 704.

Das göttliche Wesen.

So unbegreiflich auch das göttliche Wesen für uns sein und bleiben muß, weil das Unendliche vom Endlichen nie begriffen werden kann: so muß es doch erlaubt sein, die Idee des Göttlichen in uns selbst so auszubilden, daß wir uns ihres Inhalts klarer bewusst werden, mithin diejenigen Bestimmungen aufzusuchen, welche wir jener Idee zufolge als Eigenschaften Gottes (attributa divina) zu denken genöthigt sind. Zwar wird dabei ein gewisser Anthropomorphismus unvermeidlich sein, indem wir vom göttlichen Wesen immer nur auf menschliche Weise denken und reden können. Indessen ist diese Vermenschlichung des Göttlichen völlig unschädlich, wenn wir unsern Begriffen von jenen Eigenschaften nur keine andre als symbolische oder analogische Bedeutung unterlegen. *)

*) Die von den Scholastikern empfohlnen drei Wege

zur Kenntniß der göttlichen Eigenschaften zu gelangen — via causalitatis, negationis et eminentiae — vereinigen sich eigentlich in dem einen, daß wir Gott menschliche Eigenschaften mit Entfernung aller Schranken beilegen. Dieser feinere Anthropomorphismus schließt also jenen gröbern aus, welcher Gott nicht nur menschliche Gestalt (Anthropomorphismus im engern Sinne) sondern auch menschliche Affekten und Leidenschaften beilegt (Anthropopathismus), mithin das göttliche Wesen in einen Abgott oder Götzen (idolum) und dessen Verehrung in Abgötterei oder Götzendienst (idololatria) verwandelt. Dagegen dürfen wir die allgemeinen Verstandesbegriffe der Substanzialität, Kausalität u. s. w. allerdings auf das göttliche Wesen beziehn, wenn wir nur eingestehn, daß wir dadurch nicht bestimmen, was dieses Wesen an und für sich, sondern bloß was es für uns sei.

§. 705.

Einheit Gottes.

Da es den Verstand sowohl als das Herz des Religiosen völlig befriedigt, an Ein göttliches Wesen zu glauben, so ist Gott als absolute Einheit aller ursprünglichen Realität oder als das einige allervollkommenste Urwesen zu denken. Dieser Monotheismus schließt also nicht nur jede Art des Polytheismus, sondern auch den Pantheismus aus, als Vorstellungsarten vom Göttlichen, die zwar nicht an und für sich irreligios, aber doch theils willkürlich und schwärmerisch sind, theils den Verstand des Religiosen in unauflösliche Widersprüche verwickeln und sein Herz unbefriedigt lassen. *)

*) Die Zerspaltung des göttlichen Wesens in eine Mehrheit von Göttern, die einander theils bei- theils unter-

geordnet sein sollen (dii majorum et minorum gentium), ist eine ganz beliebige Annahme, welche nicht der Vernunft zusagt, sondern nur der Einbildungskraft schmeichelt, indem sie ihr zur Bezeichnung und Gestaltung des Göttlichen den freiesten Spielraum öffnet. Daher Astrolatrie, Pyrolatrie, Anthropolatrie, Zoolatrie, Phytolatrie, Litholatrie u. s. w. bis herab zum abgeschmacktesten Fetischismus. Die Beschränkung des Polytheismus auf Bitheismus (theologischer Dualismus oder Manichäismus) und Tritheismus ist eben so willkürlich. Der Pantheismus aber — mag er nun Gott (als bloßer Kosmotheismus) für das All selbst, oder (als psychischer Kosmotheismus) für die Seele des Alls halten, oder auch (als Spinozismus) Gott und das All der endlichen Dinge in dem Verhältnisse der Substanz zu ihren Akzidenzen denken — entzieht der Idee von Gott ihr praktisches Gewicht oder sittliches Interesse, ohne irgend einen spekulativen Gewinn, da das göttliche Wesen nach der einen Ansicht so unbegreiflich bleibt als nach der andern. Vergl. Joh. Glo. Heynig's Theorie der sämmtlichen Religionsarten, des Fetischismus, des Uranotheismus, des Anthropo- oder Herotheismus, des Monotheismus und des moralischen Deismus oder des Christianismus. Leipzig, 1799. 8. und in Bezug auf den neuerlich wieder in Aufnahme gekommenen spinozistischen Pantheismus Geo. Sam. Francke's gekrönte Preisschrift: Ueber die neuern Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluß auf die Philosophie überhaupt und die Vernunfttheologie insbesondre. Schleswig, 1811. 8. — Desgleichen die Schrift von Glo. Benj. Jäsche: Der Pantheismus nach seinen verschiednen Hauptformen, seinem Ursprunge und Fortgange, seinem spekulativen und praktischen Werthe und Gehalte. Berl. 1826. 8.

§. 706.

Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer.

Wenn wir Gott als das einige allervollkom-

menste Urwesen denken, so müssen wir ihn auch als **unumschränkten Weltherrscher** denken, mithin

1. als **Schöpfer** der Welt d. h. als Urgrund des Seins aller endlichen Dinge in Ansehung ihres Stoffs sowohl als ihrer Gestalt; a)

2. als **Erhalter** der Welt d. h. als Urgrund der Fortdauer alles Endlichen, so lang' es im Dasein beharrt; b)

3. als **Regierer** der Welt d. h. als Urgrund aller in der Zeitreihe wechselnden Bestimmungen des Endlichen. c) — Man kann also auch Gott in dieser Beziehung eine **dreifache** (jedoch bloß ideale) **Persönlichkeit**, als **Vater**, **Sohn** und **Geist**, und drei **Hauptthätigkeiten** oder **Werke**, als **Schöpfung**, **Erhaltung** und **Regierung**, beilegen, auch die beiden letzten Thätigkeiten unter dem gemeinsamen Namen der **göttlichen Fürsehung** befassen. d)

a) Das Dogma: **Gott hat die Welt geschaffen**, bedeutet: Ich glaub' an Gott als den **Urgrund aller Dinge** überhaupt, betrachte also mich selbst und alle übrige Dinge als **Geschöpfe Gottes**. Wie Gott geschaffen, wissen wir nicht. Von **erster** und **zweiter** Schöpfung in Bezug auf die **Materie** und **Form** der Welt kann eigentlich nicht die Rede sein. Daß aber Gott nicht bloßer **Bildner** oder **Baumeister** der Welt aus einem gegebnen Stoffe, sondern wirklicher **Schöpfer** derselben sei, muß angenommen werden, weil wir ihn sonst nicht als unumschränkten Weltherrscher denken könnten. In diesem Sinne lässt sich also auch eine **Schöpfung aus Nichts** behaupten, so wie sich bildlich das an sich unerklärbare Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen auch wohl als **Abkunft**, **Abfall** oder **Ausfluß** darstellen lässt. Als **Zweck Gottes bei der Weltschö-**

pfung lässt sich nur der Endzweck der Vernunft selbst annehmen, weil wir keinen erhabnern und bessern kennen. Insoferne heißt Gott auch das ursprüngliche höchste Gut.

b) Das Dogma: Gott erhält die Welt, bedeutet: Ich glaub' an Gott als den Urgrund des fortwährenden Seins der Welt. Da die Gestalten der einzelen Dinge wechseln, so daß, während das Eine vergeht, ein Andres entsteht, bei diesem Wechsel aber doch das Ganze besteht, so lässt sich die Erhaltung auch als fortgesetzte Schöpfung betrachten.

c) Das Dogma: Gott regiert die Welt, bedeutet: Ich glaub' an Gott als den Urgrund aller Veränderungen oder Begebenheiten in der Welt. Die natürlichen Ursachen dieser Begebenheiten als Mittelursachen werden also durch jenen Glauben nicht ausgeschlossen. Vielmehr wird der Religiose sich gern bescheiden, daß er von der Regierung Gottes nichts verstehe, und daher nie behaupten, daß irgend eine Erscheinung, sei sie auch noch so wunderbar, unmittelbar von Gott gewirkt, etwas Uebernatürliches oder ein wirkliches Wunder sei (§. 302 und 325).

d) Da die göttliche Fürsehung als allumfassend gedacht werden muß, so ist die Unterscheidung einer allgemeinen, besondern und besondersten Fürsehung unstatthaft, die Annahme eines Schicksals aber als einer alles, selbst die Gottheit, beherrschenden Verkettung der Dinge mit dem Glauben an eine göttliche Fürsehung unverträglich. Wohl aber verträgt sich damit der Glaube an die Freiheit unsers Willens. Denn es lässt sich denken, daß der Weltplan im Ganzen auf die Mitwirkung freier Wesen im Einzelen gleichsam berechnet sei. Das Böse aber, was diese Wesen thun, wird von Gott nicht gewollt, sondern nur zugelassen und am Ende zum Guten gewendet. So beruhigt sich wenigstens der Religiose bei einem Räthsel, das er nicht völlig zu lösen vermag (§. 634. Anm.).

§. 707.

Gott als Gesetzgeber und Richter.

Wieferne Gott Schöpfer und Regierer der Welt ist, haben ihn auch alle vernünftige und freie Weltwesen als ihren höchsten Gesetzgeber und Richter d. h. als Urheber und Vollzieher des Sittengesetzes zu betrachten. Die Gesetzgebung unsrer eignen Venunft (Autonomie) ist sonach nur ein Ab= oder Ausdruck der Gesetzgebung der göttlichen Urvernunft (Theonomie), das Sittengesetz der uns gleichsam ins Herz geschriebne Wille Gottes, und jede Mahnung des Gewissens Gottes Stimme (§. 57). Das Richteramt Gottes aber umfasst das ganze Verhalten eines vernünftigen und freien Wesens nach seinem innern (sittlichen) Werthe oder Unwerthe, wieferne demselben auch das Befinden eines solchen Wesens während der ganzen Dauer seines Daseins entsprechen soll. Gott vergilt also jedem nach seinen Werken, und diese Vergeltung ist daher sowohl als Belohnung wie auch als Bestrafung zu denken (§. 645 und 646). *)

*) Wie Gott das Gute belohne und das Böse bestrafe, wissen wir nicht. Dem Religiosen genügt der Gedanke: Gott hat es so geordnet, daß die Tugend sich selbst belohnt und das Laster sich selbst bestraft. Da diese Ordnung ewig, so sind auch die göttlichen Belohnungen und Strafen als ewig zu denken d. h. auf das gegenwärtige sowohl als das künftige Leben des Menschen zu beziehn. Auf das künftige vorzugsweise bezogen heißen sie Belohnungen des Himmels und Strafen der Hölle, indem Himmel und Hölle bildlich den Zustand bezeichnen, wo der Mensch sich entweder selig oder verdammt fühlt. Ort und Zeit eines förmlichen Weltgerichts, so wie Maß und Art sogenannter Himmelsfreuden und Höllenqualen bestimmen wollen, heißt nicht philosophiren, sondern phanta-

siren, und ist daher aus dem Gebiete der Wissenschaft in das der Kunst zu verweisen.

§. 708.

Anderweite Eigenschaften Gottes.

Hieraus ergiebt sich, daß das göttliche Wesen ferner zu denken sei

1. als vernünftig und frei, und zwar beides in der höchsten Potenz,

2. als allmächtig und allgegenwärtig,

3. als allwissend und höchst weise,

4. als unendlich und unermeßlich,

5. als unveränderlich und unvergänglich (ewig),

6. als schlechthin unabhängig (causa sui — a se — aseitas) und allgenugsam,

7. als gerecht und gütig (barmherzig, langmüthig, gnädig),

8. als wahrhaft und treu, und endlich

9. als heilig und selig — wiewohl eine erschöpfende Darstellung der Eigenschaften Gottes weder möglich noch nöthig, da im Grunde jede einzeln gedachte die übrigen schon voraussetzt oder einschließt. *)

*) Ebendarum sind auch die bekannten Eintheilungen der göttlichen Eigenschaften in ursprüngliche und abgeleitete, natürliche und sittliche, innere (immanente) und äußere (transeunte) überflüssig. Bedenklich aber, und zum Theile seltsam, sind die spekulativen Fragen in Bezug auf jene Eigenschaften: Ob der Gottheit Verstand oder Vernunft beizulegen — wie Gott frei sein könne, da er keine Wahl zwischen gut und bös habe — ob Gott auch das Unmögliche ver-

möge — ob er räumlich oder bloß dynamisch (virtualiter) überall sei — ob er auch das bloß Mögliche (scientia media) und selbst die freien Handlungen der Menschen vorher wisse (praescientia), ohne diese dadurch nothwendig zu machen u. s. w. Denn da die Tiefen des göttlichen Wesens kein menschliches Auge durchschauen kann, so ist und bleibt es immer anmaßend, über solche Fragen ein entscheidendes Urtheil auszusprechen; der Religiose aber bedarf eines solchen Urtheils gar nicht. Uebrigens vergl. man noch außer den früher (§. 326 und 697) angezeigten Schriften:

(Joh. Aug. Heinr. Tittmann's) Theokles, ein Gespräch über den Glauben an Gott, zur Kenntniß der neuesten Vorstellungsarten desselben. Leipzig, 1799. 8.

Karl Leonh. Reinhold's Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott. Hamburg, 1799. 8.

Gebh. Ulr. Brastberger über den Grund unsers Glaubens an Gott und unsrer Erkenntniß von ihm. Stuttg. 1802. 8.

Ludw. Heinr. Jakob über den moralischen Beweis für das Dasein Gottes. Libau, 1791. 8.

Chsti. Garve über das Dasein Gottes. Breslau, 1802. 8.

Chsti. Frdr. Sintenis, Pistevon, oder über das Dasein Gottes. Leipz. 1800. 8. A. 2. 1807.

Karl Heinr. Sintenis, Theophron, oder es muß durchaus ein Gott sein, und zwar was für einer. Zerbst, 1800. 8.

P. F. Boost, Eubios, oder über das höchste Gut. Heidelb. u. Speier, 1818. 8.

Nicol. Häggrothii IV dissertationes, quod deus omnis compositionis sit expers — quod deus memoriae sit expers — de numine infinito mutationibus non obnoxio — quod numen infinitum absolute independens sit. Lund, 1795—1798. 4.

(Karl Frdr. Böhme) die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Altenburg, 1821. 8.

§. 709.

Das ewige Leben.

Der Glaube an Gott bestätigt dem Religiosen auch seine Hoffnung eines ewigen Lebens oder den Glauben an die Unsterblichkeit seines besseren Selbst (§. 702). Er darf also mit Recht erwarten, daß in jenem Leben ein höheres Selbbewußtsein, eine freiere Wirksamkeit und ein vollkommneres Verhältniß zwischen dem Physischen und dem Moralischen stattfinden werde, obwohl sich nicht anmaßen, über den Zustand des Menschen nach dem Tode etwas Näheres zu bestimmen, da dieß weder möglich noch für die Zwecke der Menschheit nöthig und heilsam ist. *)

*) Man kann wohl das irdische Leben als eine Prüfungszeit oder als einen Vorbereitungsstand auf ein höheres und besseres Leben betrachten, soll aber darum jenes nicht verachten, vielweniger beliebig verlassen (§. 673). Eben so mag man den Tod als eine Art von Verwandlung oder als einen Uebergang ins bessere Leben betrachten und dadurch die Furcht vor dem Tode mindern; aber ein Uebel bleibt der Tod immer, wenn auch nicht behauptet werden kann, daß er erst durch die Sünde in die Welt gekommen, folglich eine Strafe derselben sei. Betrachtet man das künftige Leben als einen Zustand der Vergeltung des Guten und Bösen, so ist die frühere Bemerkung zu §. 707. hier zu wiederholen. — Von einer wirklichen Wanderung der Seelen oder Auferstehung der Leiber und einem dereinstigen Wiedersehn derselben Personen kann wohl vernünftiger Weise nicht die Rede sein. Indeß vergl. außer den bereits oben (§. 315 und 697) angeführten Schriften und Joh. Wilh. Schmid's immortalitatis animorum doctrina historice et dogmatice spectata (diss. II. Jena, 1770. 4.) noch folgende:
Platonis Phaedon s. de immortalitate animae

dialogus. In Deff. Werken (§. 10. Anm. e); auch oft einzeln herausg. z. B. von Fischer zugleich mit drei andern Dialogen (Leipz. 1760. 1770 und 1783. 8.) von Winkler (Leipz. 1744. 8.) Büchling (Halle, 1804. 8.) Wyttenbach (Leiden, 1810. 8.) und deutsch übers. z. B. von Köhler (Lübeck, 1769. 8.) Ortlob (Frankf. u. Leipz. 1771. 8.) Lindau (Berl. 1804. 8.) — Auch vergl. Frdr. Aug. Wolf zu Plato's Phädo. Berl. 1811. 4. und Heinr. Kunhardt's Schrift: Plato's Phädo mit besondrer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre erläutert und beurtheilt. Lübeck, 1817. 8.

Wilh. Gli. Tennemann's Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unsterblichkeit. Jena, 1791. 8.

Pet. Pomponatii tractatus de immortalitate animi. Denuo edid. *Chsto. Gfr. Bardili.* Tübingen, 1791. 8.

Mos. Mendelssohn's Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Berlin, 1767. 8. A. 4. 1776. Deff. kurze Abhandl. über die Unsterbl. der Seele. Aus dem Hebr. von Dav. Friedländer. Berl. 1788. 8.

Joh. Frdr. Häseler's Julius oder von der Unsterblichlichkeit der Seele. Braunschw. 1790. 8. A. 2. 1793.

Ludw. Heinr. Jakob's Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. Eine aus dem Latein. vom Verf. selbst übersetzte Preisschrift. Züllichau, 1790. 8. A. 2. 1794. — (Karl Heinr. Gli. Schneider's) Prüfung des von Jakob aufgestellten Beweises für die U. d. S. Leipz. 1793. 8.

Jean Paul (Frdr. Richter's) Kampanerthal oder über die Unsterblichkeit der Seele. Frankf. und Leipz. (Erfurt) 1797. 8. — Deff. Selina, oder über die Unsterblichkeit. Stuttg. und Tübing. 1827. 2 Thle. 8.

Joh. Aug. Heinr. Tittmann's Theon, ein Gespräch über unsre Hoffnungen nach dem Tode. Leipz. 1801. 8.

Chstn. Mart. Wieland's Euthanasia; drei Gespräche über das Leben nach dem Tode. Leipz. 1805. 8. Auch in Dess. Werken.

Chstn. Joh. Rud. Christiani, die Gewissheit unsrer ewigen Fortdauer. Kopenh. 1809. 8.

Chsti. Frdr. Sintenis, Elpizon oder über meine Fortdauer im Tode. Danz. und Leipz. 1795—1804. 3 Thle. 8. A. 3. 1810—1815. Anhang über das Dasein Gottes. Ebend. 1806. 8. Dess. Elpizon an seine Freunde vor und nach den wichtigsten Epochen seines Lebens. Ebend. 1808. 8. A. 2. 1810.

Karl Heinr. Sintenis, Geron und Palämon, oder Gespräche zweier Greise über die Gewissheit ihrer Hoffnungen auf jenseit. Zerbst, 1803. 8.

Lehmann's Phönix. Neuer Versuch über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Königsb. 1811. 8.

Die Unsterblichkeitslehre; ein Versuch von Cnut Cnutsen. Kiel, 1825. 8.

J. H. F. v. Autenrieth über den Menschen und seine Hoffnung auf Fortdauer vom Standpunkte des Naturforschers aus. Tübing. 1825. 8.

Joh. Heinr. Rabbe, Unsterblichkeit und Wiedersehn, oder die höhere Welt in uns und über uns. Braunschw. 1827. 8.

Athanasia, oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. Sulzb. 1827. 8.

J. A. Donndorf über Tod, Fürsehung, Unsterblichkeit, Wiedersehen. A. 3. Quedlinb. 1828. 8.

Karl Bonnet's philosophische Palingenesie, oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand der lebenden Wesen. Aus dem Franz. von Joh. Kasp. Lavater. Zürich 1769. 2 Thle. 8.

Joh. Gli. Buhle über Ursprung und Leben des Menschengeschlechts und das künftige Loos nach dem Tode. Braunschw. 1821. 8.

Auch vergl. die am Ende des 697. §. Anm. c angeführten Schriften.

§. 710.

Religiose Weltansicht.

Ist das All der endlichen Dinge ein Werk Gottes (§. 706), so muß dieses Weltganze sowohl in seiner ursprünglichen Einrichtung und Anordnung als auch in seiner fortwährenden Entwickelung und Ausbildung mit dem Endzwecke der Vernunft als Zwecke Gottes bei der Weltschöpfung zusammenstimmen, folglich in jeder Hinsicht gut oder das möglich Beste sein (Optimismus). Das physische und moralische Uebel in der Welt aber ist kein gültiger Einwurf dagegen, da wir das Ganze nicht übersehn; Gott bedarf also auch wegen der Zulassung desselben keiner Rechtfertigung (Theodizee). Die Welt ist demnach überhaupt als ein Schauplatz sittlicher Thätigkeit für vernünftige und freie Wesen zu betrachten, welche, unter Gottes Oberherrschaft zu einem moralischen Reiche verbunden, zu immer höhern Stufen der Vollkommenheit emporsteigen sollen (Perfektibilismus); weshalb auch zu glauben, daß das Menschengeschlecht im Ganzen allmählich zum Bessern fortschreite. *)

*) Vergl. außer den über den Ursprung des Bösen (§. 634. Anm.) bereits angeführten Schriften hier noch folgende:

Die älteste Theodizee, oder Erklärung der 3 ersten Kapp. im 1. B. der vormosaischen Geschichte, von Wilh. Abr. Teller. Jena, 1802. 8. (Andre haben das Buch Hiob dafür erklärt).

Gfr. Wilh. von Leibnitz, Theodizee, oder Versuch von der Güte Gottes, Freiheit des Menschen und vom Ursprunge des Bösen. Aus dem Franz. übers. von Joh. Chsto. Gottsched. Hannover, 1744. 8. A. 5. 1763.

Thom. Balguy, die göttliche Güte gerechtfertigt.

Mit Anmerkk. übers. von Joh. Aug. Eberhard. Leipz. 1782. 8.

Pet. Villaume von dem Ursprunge und den Absichten des Uebels. Leipz. 1785—1787. 3 Bde. 8.

Joh. Günth. Karl Werdermann's neuer Versuch zur Theodizee. Dessau und Leipz. 1784—1793. 3 Thle. 8. (Der 3. Th. führt auch den besondern Titel: Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit, und gehört daher mit zu den hierüber §. 323. Anm. angeführten Schriften).

Joh. Jak. Wagner's Theodizee. Bamberg, 1810. 8.

Traug. Frdr. Benedicti theodicea. In 10 Programmen, welche der Verf. theils in Torgau theils in Annaberg 1810—1820. 4. u. 8. herausgegeben.

Imm. Kant über das Mislingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee — und Dess. erneuerte Frage, ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Bessern sei. In Dess. vermischten Schriften, B. 3. S. 145—176 u. S. 429—456. (Die letzte Abhandl. auch als 2. Abtheil. der Schrift: Der Streit der Fakultäten).

Adam Weishaupt's Apologie des Misvergnügens und Uebels. Regensb. 1787. 2 Thle. 8. A. 2. 1790. — Dess. Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts. Frankf. u. Leipz. (Nürnb.) 1788. 8. (Th. 1.)

Karl Heinr. Ludw. Pölitz: Sind wir berechtigt, eine größere künftige Aufklärung und höhere Reife unsers Geschlechts zu erwarten? Leipzig, 1795. 8.

* *
*

Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen denuo revocata a *Creutzero*. Leipzig, 1795. 8.

Voltaire, Candide ou l'optimisme. In Dess. Oeuvres complett. T. 44. oder Romans T. I. (mehr satyrisch als philosophisch).

Dissertation qui a remporté le prix sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru. Berlin, 1755. 8.

Sammlung der Schriften über die Lehre von der besten Welt. Rostock, 1759. 8.

Imm. Kant's Betrachtungen über den Optimismus. Königsberg, 1759. 4.

§. 711.

Mystischer Charakter der Religion.

Der Religiose bezieht demnach alles Irdische oder Sichtbare auf das Himmlische oder Unsichtbare und betrachtet jenes als ein bloßes Abbild von diesem. Dadurch gewinnt er jedoch keine deutliche und bestimmte Einsicht in dasselbe, sondern er ahnet es bloß in jenem Abbilde als einer Hülle. Ebendaher sind alle Gegenstände der religiosen Ueberzeugung in Bezug auf unser Erkenntnißvermögen Geheimnisse (arcana, μυστηρια). Eine Einweihung in diese Geheimnisse (initiatio, μυησις) kann aber nicht anders geschehen als dadurch, daß der Mensch sein ganzes Streben nach dem Endzwecke der Vernunft richtet, mithin nur durch den praktischen Glauben (§. 700). Die Religion ist daher ihrem Wesen nach mystisch und mysterios. *)

*) Mystik als Streben des Menschen nach Vereinigung mit Gott, dem Urquell alles Guten, d. h. nach Verähnlichung mit dem göttlichen Wesen durch sittliche Thätigkeit, ist etwas anders als Mystizismus, welcher mit Gott wirklich Eins werden oder sich in das göttliche Wesen selbst versenken will und bei diesem widersinnigen Bestreben sich nur dunkeln Gefühlen und schwärmerischen Einbildungen hingiebt, ebendadurch aber leicht in Fanatismus, so wie in Bekehrungs- Verketzerungs- und Verfolgungssucht ausartet. Wenn daher vom reinen oder echten Mystizismus die Rede, so ist darunter bloß jene Mystik zu verstehn. Vergl.:
Reinho. Bernh. Jachmann's Prüfung der

kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizismus. Mit einer Einleitung von Imm. Kant. Königsberg, 1800. 8.

Spillecke's Abhandlung: Benedikt Spinoza, oder über Atheismus, Fatalismus und Mystizismus. In der berl. Monatsschr. 1808. Jul. S. 27 ff.

Dietz über Wissen, Glauben, Mystizismus und Skeptizismus. Lübeck, 1808. 8.

Fries (über) Tradizion, Mystizismus und gesunde Logik; in Daub's und Creuzer's Studien. B. 6. S. 1 ff.

Ludw. Dankeg. Cramer über den Mystizismus in der Philosophie. Wittenberg, 1811. 4.

Joh. Sever. Vater's Worte über Mystizismus und Protestantismus. Königsberg, 1812. 8.

Ewald's Briefe über die alte Mystik und den neuern Mystizismus. Leipz. 1822. 8.

Grävell, der Werth der Mystik. Nachtrag zu Ewald's Briefen ꝛc. Merseb. u. Leipz. 1822. 8.

Salat über Naturalismus und Mystizismus. Sulzbach, 1823. 8.

Borger über den Mystizismus. Aus dem Lat. übers. von Stange, mit Vorr. von Gurlitt. Altona, 1826. 8. — Anhang dazu von Stange, mit Vorr. von Böckel, unter dem Titel: Ueber Schwärmerei, christlichen Mystizismus und Proselytenmacherei. Ebend. 1827. 8.

Der Mystizismus des Mittelalters, in seiner Entstehungsperiode dargestellt von Heinr. Schmid. Jena, 1824. 8.

Joh. Spicker über das ursprüngliche Böse in dem Menschen, dessen Heilbarkeit und Heilung, und über Mystizismus, dessen Begriff, Ursprung und Werth. Kassel und Marburg, 1828. 8.

Zweites Hauptstück.

Die Religion praktisch betrachtet
oder
von den religiosen Gesinnungen und den ihnen entsprechenden Handlungen.

---

§. 712.

Pflichten gegen Gott.

Da die Religion schon ihrem Wesen nach praktisch ist, so können auch die sogenannten Religionswahrheiten oder Glaubensartikel nicht als bloße Gedanken oder Ueberzeugungen im Gemüthe ruhen — in welchem Falle der Glaube nicht lebendig, sondern todt wäre, und der bloß theoretische Theist wohl ein praktischer Atheist sein könnte — vielmehr sollen sie unsre ganze Gesinnung und Handlungsweise durchdringen und beherrschen. Hieraus entwickelt sich zuvörderst der Begriff von Pflichten gegen Gott, indem darunter jede innere und äußere Thätigkeit zu verstehn, deren Bestimmungsgrund der Gedanke an Gott. Man kann daher diese Pflichten auch Religionspflichten nennen. *)

*) Daraus erhellet aber auch, daß im Grunde alle unsre Pflichten, sowohl die gegen uns selbst, als die gegen Andre, Pflichten gegen Gott seien. Denn der Religiose thut alles, was er in Bezug auf sich und Andre thut, mit Hinsicht auf Gott als die ihn verpflichtende Urvernunft. Gegen Gott aber sind wir nur einseitig verpflichtet, während wir es gegen Andre wechselseitig sind (§. 649).

§. 713.

Die Gottesverehrung.

Da der Religiose das Sittengesetz als Gottes Willen betrachtet, so muß er die jenem Gesetze schuldige Achtung auch auf Gott als Urheber und Vollzieher desselben beziehn (§. 628 und 707). Hieraus entspringt die Pflicht der Gottesverehrung (cultus dei) d. h. der unbedingten Achtung gegen die unendliche Würde Gottes als höchsten Gesetzgebers und Richters, verbunden mit Liebe, Dankbarkeit, und Vertrauen gegen Gott, und mit dem beständigen Streben, ihm, dem Heiligen, durch sittliche Thätigkeit immer ähnlicher zu werden. Diese Gottesverehrung ist auch das einzige Mittel das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, so wie sie allein zur wahren Gottseligkeit d. h. zu einem seligen Leben in Gott führen kann. *)

*) Was man Gottesfurcht und Frömmigkeit nennt, ist im Grunde auch nichts anders, als jene Gottesverehrung, obwohl der erste Ausdruck auf einer falschen Vorstellung von Gott als einem furchtbaren Wesen beruht, und der zweite mehr auf die Art und Weise deutet, wie der Mensch seine Verehrung gegen Gott auch äußerlich zu erkennen giebt. Diese äußere Gottesverehrung aber hat ohne die innere gar keinen Werth und wird dann leicht zur bloßen Frömmelei (Pietismus, Bigoterie).

§. 714.

Negative und positive Gottesverehrung

Da der Begriff einer Pflicht überhaupt sich sowohl negativ, durch ein Verbot, als positiv, durch ein Gebot, bestimmen lässt: so lässt sich auch

die Pflicht der Gottesverehrung auf diese doppelte Art bestimmen und sonach die Gottesverehrung selbst in die negative und positive eintheilen oder als negative und positive Religionspflicht denken. In der ersten Hinsicht ist es Pflicht, alles zu unterlassen, wodurch Gott entheiligt oder beleidigt d. h. die ihm schuldige Ehrerbietung verletzt würde. In der zweiten Hinsicht ist es Pflicht, alles zu thun, was unsrem Verhältnisse zur Gottheit angemessen ist, d. h. unser ganzes Verhalten nach der Vorstellung von der unendlichen Würde Gottes einzurichten.

§. 715.

Die negative Gottesverehrung.

Aus dem Begriffe der Gottesverehrung, wieferne sie zuerst als negative Religionspflicht gedacht wird, ergiebt sich, daß aus Achtung gegen Gott zu unterlassen sei jede leichtsinnige Berufung auf Gott zur Betheuerung der Wahrheit oder gar der Unwahrheit, wie beim Meineide (§. 684. Anm.) — jeder Misbrauch des göttlichen Namens zu unwürdigen Zwecken — jede Verleugnung oder Verstellung in Hinsicht auf religiose Ueberzeugungen — jede Verspottung religioser Gegenstände — und jeder Tadel der Gottheit in Bezug auf ihre Werke (§. 706). *)

*) Dieser Tadel ist nicht nur unverständig, sondern auch irreligios, indem er mit der oben (§. 710) dargestellten religiosen Weltansicht nicht bestehen kann. Hingegen menschliche Einrichtungen und Anordnungen in Bezug auf die Religion zu tadeln und die ihnen zum Grunde liegenden Vorstellungen als irrig zu bekämpfen und selbst als lächerlich darzustellen, wenn sie der gesunden Vernunft widerstreiten, kann nicht als irreligios

betrachtet werden, obwohl in der letzten Hinsicht immer eine gewisse Schonung und Vorsicht zu empfehlen, damit nicht das Heilige selbst angetastet werde.

§. 716.

Die positive Gottesverehrung.

Wird zweitens die Gottesverehrung als positive Religionspflicht gedacht, so umfasst sie jede Handlung, wodurch Gottes Name wahrhaft verherrlicht und Gottes Zwecke, so weit sie für uns erkennbar, befördert werden, mithin jedes Streben nach einer vollständigern, reinern und lebendigern Erkenntniß überhaupt, vorzüglich aber in göttlichen (d. h. moralisch-religiosen) Dingen, folglich auch jede Bemühung zur Verminderung des Aberglaubens und Unglaubens, des physischen uud moralischen Uebels in der Welt. *)

*) In Ansehung des physischen Uebels, was der Mensch nicht ändern kann, soll er Gott durch Ergebung in dessen Willen ehren, indem er jenes Uebel als göttliche Schickungen und Prüfungen betrachtet, es daher standhaft erträgt und zu seiner Veredlung benutzt. In Ansehung des moralischen Uebels aber, womit er selbst behaftet, soll er Gott durch Vertrauen auf dessen Gnade ehren, indem er versichert sein darf, daß Gott schon am redlichen Wollen des Guten Wohlgefallen habe und daher auch dem Sünder, der sich ernstlich bessern will, gnädig sei, weil Gott nicht auf das sieht, was der Mensch eben ist, sondern was er werden kann, auf das Ideal der reinen oder vollkommnen Menschheit — daß es also keiner anderweiten Versöhnung Gottes und keiner äußern Schuldentilgung durch Opfer oder andre Mittel, die nicht auf sittliche Besserung abzwecken, bedürfe. Vergl. des Verf. Schrift: Der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre. Züllichau u. Freistadt, 1802. 8.

§. 717.

Anbetung Gottes.

Die positive Gottesverehrung heißt insonderheit Anbetung Gottes (adoratio dei), wenn sie in einem lebendigen Andenken an Gott (Andacht) und einer stillen oder lauten Erhebung des Herzens zu Gott besteht. Doch ist es nicht gerade nothwendig, daß sich die Andacht in der Form des Gebets d. h. als eine unmittelbar an Gott gerichtete Anrede ausspreche, indem die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit auch ohne diese Form bestehen kann. *)

*) Die Gottesverehrung nimmt die Form des Gebets unwillkürlich an vermöge eines höhern Grades von Lebhaftigkeit der religiosen Gemüthsstimmung, welche Andacht heißt. Außerdem hat das Gebet keinen Werth und wird zur bedeutungslosen Zeremonie, kann also nicht nach einer bestimmten Regel vorgeschrieben oder pflichtmäßig auferlegt werden. — Die Meinung, daß man durch das Gebet Gott selbst umstimmen oder gar Wunder verrichten könne, ist Aberglaube, so wie die Anbetung der sogenannten Heiligen oder gar bloßer Bilder von ihnen (Ikonolatrie) nichts anders als Götzendienst (Idololatrie) ist. — Auch die Gelübde (vota religiosa) als Versprechungen an Gott oder sogenannte Heilige kann die Vernunft nicht billigen, weil ein solches Versprechen, selbst wenn es auf etwas Gutes gerichtet, überflüssig, und wenn dadurch irgend ein Vortheil erreicht werden soll, eigennützig ist. — Ueberhaupt aber soll man zwar mit Vertrauen, aber auch mit Ergebung beten, und daher nur das Gute von Gott erbitten, weil so die Erhörung nie fehlen kann. S. *Platonis* Alcibiades II. s. de precatione. Opp. vol. V. p. 75 ss. ed. Bip. Auch vergl. Stäudlin's Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Gebete. Göttingen, 1824. 8.

§. 718.

Aeußere und öffentliche Gottesverehrung.

Wiewohl alle wahre Gottesverehrer schon durch ihre Gesinnung in einer heiligen Gemeinschaft stehen, welche Gott als ihren einzigen Oberherrn anerkennt und daher das **Gottes-** oder **Himmelreich** oder auch die **unsichtbare Kirche** genannt werden kann: so ist es doch Pflicht für sie, diese Gemeinschaft auch äußerlich darzustellen und möglichst zu veröffentlichen, damit die moralisch-religiose Gesinnung immer mehr in ihnen belebt und außer ihnen verbreitet werde. Daraus entsteht dann eine **sichtbare Kirche** oder auch eine **Mehrheit solcher Kirchen** mit einer **äußern und öffentlichen Gottesverehrung**, an welcher der Religiose gern theilnehmen wird, solange die Lehren und Gebräuche einer solchen Kirche nicht mit seiner Denkart in einem solchen Widerspruche stehn, daß jene Theilnahme für ihn ganz fruchtlos werden müsste. *)

*) Jede sichtbare Kirche ist und bleibt ein mehr oder weniger unvollkommnes Abbild der unsichtbaren. Diese Unvollkommenheit allein kann niemanden von der Theilnahme entbinden; vielmehr soll man stets auch in dieser Hinsicht auf allmähliche Vervollkommnung hinarbeiten. Nur wenn eine sichtbare Kirche aller Vervollkommnung widerstrebte und dadurch das Seelenheil ihrer Glieder gefährdete, würden diejenigen Glieder, welche dieß erkannt hätten, nicht nur befugt, sondern sogar verbunden sein, sich von ihr zu trennen und eine bessere Gemeinschaft der Art zu stiften. Denn eine äußere und öffentliche Religionsgesellschaft mit der ganzen in ihr eingeführten positiven Gottesverehrung, welche auch (nicht ganz schicklich) **Gottesdienst** genannt wird, ist nicht Zweck, sondern bloß Mittel zur Befriedigung eines religiosen Bedürfnisses. Immer aber

soll die Theilnahme daran frei d. h. dem Gewissen eines Jeden überlassen sein, da jede Art des Zwangs in dieser Hinsicht ungerecht ist (§. 610).

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Religionslehre.

---

§. 719.

Weitere Zerfällung.

Wenn die angewandte Religionslehre sich mit den in der Erfahrung gegebnen Religionsformen beschäftigen soll, welche zum Unterschiede von der bisher dargestellten reinen Vernunftreligion positive oder auch geoffenbarte Religionen heißen (§. 696): so muß sie zuerst die Offenbarung überhaupt als eine angebliche Erkenntnissquelle der Religion in Erwägung ziehn, um alsdann nach dieser allgemeinen Theorie die vorzüglichsten, aus jener Quelle hervorgegangnen, positiven Religionen insonderheit zu betrachten und deren verhältnissmäßigen Werth zu bestimmen. Sie zerfällt daher wieder in zwei Hauptstücke. *)

*) Auf diesen angewandten Theil der Religionsphilosophie beziehen sich also vorzugsweise folgende Schriften:
J. J. Rousseau über natürliche und geoffenbarte Religion. Ein Bruchstück aus Dess. Emil, neu übersetzt. Neustrelitz, 1796. 8.
Formey, essai sur la nécessité de la révélation. Berlin, 1747. 8.

Meier's Versuch von der Nothwendigkeit einer nähern Offenbarung. Halle, 1747. 8.

Detl. Joh. Wilh. Olshausen's Prolegomena zu einer Kritik aller sogenannten Beweise für und wider Offenbarungen. Kopenhagen, 1791. 8.

(Joh. Gli. Fichte's) Versuch einer Kritik aller Offenbarungen. Königsb. 1792. 8. A. 2. 1793.

Frdr. Imman. Niethammer über den Versuch einer Kritik aller Offenbarungen. Jena, 1792. 8. — Dess. Versuch einer Begründung des vernünftigen Offenbarungsglaubens. Ebend. 1798. 8.

(Joh. Gebh. Ehrenr. Maaß) kritische Theorie der Offenbarung. Halle, 1792. 8.

S. G. Lange's Versuch einer Apologie der Offenbarung. Jena, 1794. 8.

Frdr. Köppen über Offenbarung in Beziehung auf kantische und fichtische Philosophie. Lübeck, 1797. 8. A. 2. 1804. vergl. mit Dess. Philosophie des Christenthums.

Chsto. Frdr. Ammon von der Offenbarung. In Dess. Abhandlungen zur Erläuterung seiner wissenschaftlich-praktischen Theologie. Bd. 1. St. 1. Göttingen, 1798. 8.

(Joh. Chsti. Aug. Grohmann) über Offenbarung und Mythologie, als Nachtrag zur Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Berlin, 1799. 8. — Dess. Kritik der christl. Offenbarung, oder einzig möglicher Standpunkt, die Offenbarung zu beurtheilen. Leipzig, 1798. 8.

F. H. Jacobi von den göttlichen Dingen und deren Offenbarung. Leipzig, 1811. 8.

Frdr. Steudel über die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtliche höhere Offenbarung Gottes. Stuttgart, 1814. 8.

Wilh. Frdr. Schäffer's Apologie der Offenbarung und ihrer Unentbehrlichkeit. Gotha, 1815. 8.

Carl Ludov. Nitzsch de revelatione religionis externa eademque publica. Leipz. 1808. 8. — Ders. über das Heil der Welt, dessen Gründung und Förderung. Wittenberg, 1817. 8.

K. A. Märtens's Theophanes, oder über die christliche Offenbarung. Halberstadt, 1816. 8.

Heinr. Plank über Offenbarung und Inspirazion. Göttingen, 1817. 8.

Vernunft oder Offenbarung? Welcher soll ich glauben? Merseburg, 1819. 8.

Offenbarung und Theologie. Ein wissenschaftlicher Versuch von Gust. Ferd. Bockshammer. Stuttgart, 1822. 8.

Heinr. Aug. Schott's Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben. Jena, 1826. 8.

Ueber Offenbarung. Eine Untersuchung von Grafsunder. Berlin, 1827. 8.

Erstes Hauptstück.

Von der Offenbarung überhaupt.

---

§. 720.

Die ursprüngliche Offenbarung.

Wie Gott ursprünglich sich allen vernünftigen und freien Wesen geoffenbart hat, so auch den Menschen, indem er ihnen das Sittengesetz ins Herz schrieb und somit alle in demselben begründeten moralisch-religiosen Wahrheiten bekannt machte. Diese Bekanntmachung kann man daher mit Recht die **ursprüngliche** oder **erste Offenbarung Gottes** (revelatio originaria s. primaria) nennen. Die Vernunft oder das Gewissen ist die Quelle dieser Offenbarung. Aus ihr geht die sogenannte **natürliche** oder **Vernunftreligion** hervor, die man daher auch eine **ursprünglich geoffenbarte** nennen kann.

§. 721.

Die zugekommene Offenbarung.

Wieferne man aber annimmt, daß Gott auf eine andre für uns unbegreifliche oder doch unbestimmbare Weise entweder dieselben moralisch-religiosen Wahrheiten, welche die Vernunft anerkennt, oder auch andre den Menschen sonst ganz verborgne Wahrheiten bekannt gemacht habe, insoferne würde diese Bekanntmachung die zugekomemne oder zweite Offenbarung Gottes (revelatio adventitia s. secundaria) zu nennen sein. Wäre nun diese Offenbarung nur einigen Menschen zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten zu Theil geworden, und wäre das ihnen zu Theil Gewordne in gewissen Schriften niedergelegt, so würden diese Schriften als Urkunden oder Quellen einer solchen Offenbarung von allen denen zu betrachten und zu gebrauchen sein, welche dergleichen Offenbarung anerkenneten. Die Religion würde dadurch für diese Menschen die Gestalt einer positiven oder statutarischen Lehre annehmen, und ebendieselben würden eine solche anderweit geoffenbarte Religion auch vorzugsweise oder schlechtweg eine geoffenbarte nennen. *)

*) Hieraus ergiebt sich also von selbst die engere Bedeutung des Wortes Offenbarung (revelatio sensu strictiori). Wenn man nun aber ebendiese Offenbarung eine unmittelbare oder übernatürliche, die ursprüngliche hingegen eine mittelbare oder natürliche nennt, so ist dieß schon eine Anmaßung, welche sich der wahrhaft Religiose nimmer gestatten kann und wird. Denn er weiß sehr wohl, daß er von Gottes Wirksamkeit überhaupt nichts verstehe, also auch nicht bestimmen dürfe, wo und wann Gott mittelbar oder unmittelbar, natürlich oder übernatürlich

gewirkt habe, da ohnehin diese Unterschiede auf Gottes Wirksamkeit eigentlich gar nicht anwendbar sind. Auch ließe sich die ursprüngliche Offenbarung ebensowohl als die zugekommene eine unmittelbare oder übernatürliche nennen. Dagegen wär' es vielleicht angemessner, jene als eine innere und allgemeine, diese als eine äußere und besondre zu bezeichnen. — Uebrigens ist es wohl möglich, daß eine zugekommene Offenbarung nicht gleich anfangs an Schriften als Urkunden geknüpft, sondern bloß mündlich (per traditionem) fortgepflanzt worden, weshalb auch ihr geschichtlicher Ursprung in ein mythisches Dunkel gehüllt sein kann. Im Fortgange der Zeit aber musste doch das mündlich Fortgepflanzte auch durch Schrift befestigt werden, so daß eine schriftliche Offenbarung (revelatio per literas) von einer bloß wörtlichen (revelatio per verba) nicht wesentlich verschieden ist. Auch lässt sich eine thatsachliche Offenbarung (revelatio per facta) denken, wiewohl die offenbarenden Thatsachen späterhin auch in die wörtliche und schriftliche Offenbarung übergehen müssen, wenn sie zur Kenntniß Andrer kommen sollen. — Die von manchen Mystikern behauptete Offenbarung durch inneres Licht (per lucem internam) ist entweder nichts anders, als religiose Begeisterung überhaupt, oder schwärmerische Einbildung (§. 711. Anm.). Inspirazion aber ist nur ein bildlicher Ausdruck, der wegen seiner Zweideutigkeit leicht misverstanden werden kann.

§. 722.

Zweck der Offenbarung im engern Sinne.

Wenn es eine Offenbarung in diesem Sinne gäbe, so könnte der Zweck derselben kein andrer sein, als Erziehung des Menschengeschlechts zu seinem eignen Heile durch Belebung des moralisch-religiosen Bewusstseins. Wäre nämlich dieses Bewusstsein entweder gleich anfangs so schwach gewesen oder nach und nach so erloschen,

daß es nur durch äußere Anregung jenen Grad der Lebendigkeit erhalten konnte, welcher nöthig ist, wenn der Mensch seine Bestimmung erreichen soll: so ließe sich eine Offenbarung der Art wohl als ein solches Belebungsmittel denken, durch dessen Gebrauch das Menschengeschlecht nach und nach von dem sittlichen Uebel, mit dem es behaftet ist, befreit und zu immer höhern Stufen der Vollkommenheit geführt, also von Gott gleichsam erzogen werden könnte. *)

*) Dieß würde besonders dann der Fall sein, wenn mittels der Offenbarung eine äußere und öffentliche Religionsgesellschaft oder eine Kirche begründet wäre, welche sich's zum Zwecke machte, die Urkunden jener Offenbarung als heilige Schriften zur fortwährenden Belebung des moralisch-religiosen Bewusstseins ihrer Glieder zu brauchen (§. 718). Dadurch würde eine solche Gesellschaft erst festen Bestand gewinnen. Denn wie der Staat nicht ohne positive Rechtsform bestehen kann, so auch die Kirche nicht ohne positive Religionsform. Diese Form aber dürfte nicht als ein Erzeugniß menschlicher Willkür erscheinen, sondern müsste das Gepräg einer höhern Abkunft an sich tragen, wenn sie allgemeine Anerkennung finden sollte. Die Kirche müsste sich also als ein göttliches Institut darstellen, welches theils durch die Offenbarung begründet, theils aber auch zur beständigen Erhaltung, Verbreitung, Anwendung und Fortbildung derselben berufen wäre, indem sonst die Offenbarung kein recht umfassendes und wirksames Erziehungsmittel für die Menschheit werden könnte.

§. 723.

Wirklichkeit der Offenbarung.

Wiewohl sich die Möglichkeit einer Offenbarung, im angegebnen Sinne und mit dem ange-

gebnen Zwecke, vernünftiger Weise nicht bezweifeln läſſt: ſo läſſt ſich doch auch die Wirklichkeit derſelben, als einer irgendwann und wo geſchehenen Thatſache, keineswegs beweiſen. Denn die Behauptung, daß die urſprüngliche Offenbarung Gottes zur Erziehung des Menſchengeſchlechts unzulänglich geweſen oder geworden, mithin Gott ſich noch auf andre Weiſe habe offenbaren müſſen, iſt nicht nur ſelbſt unerweislich, ſondern auch irreligios. Die anderweiten Thatſachen aber, aus welchen man etwa die Thatſache einer ſolchen Offenbarung möchte erſchließen wollen — als Wunder, Weiſſagungen, und Wirkungen der Offenbarung — ſind zum Theile ſelbſt mancherlei Zweifeln unterworfen, überdieß aber auch ganz unzureichende Prämiſſen zu einer ſo gewichtigen Folgerung, ſo wie aus der Vortrefflichkeit der in den Urkunden einer angeblichen Offenbarung enthaltenen moraliſch-religioſen Lehren ſich auch nicht mit Sicherheit ſchließen läſſt, daß kein menſchlicher Geiſt, folgend der urſprünglichen Offenbarung, durch eignes Nachdenken darauf geführt werden konnte. Es kann alſo nur ein ſubjektives Bedürfniß den Religioſen beſtimmen, noch eine anderweite Offenbarung als eine wirkliche und wahrhafte anzuerkennen und für ſich ſelbſt ſowohl als für Andere, bei welchen er daſſelbe Bedürfniß vorausſetzt, zu benutzen. *)

*) Wie der Religionsglaube überhaupt indemonſtrabel iſt, ſo auch der Offenbarungsglaube inſonderheit. Er darf daher um ſo weniger jemanden aufgedrungen werden. Wen man alſo von der Wahrheit irgend einer geoffenbarten Religion überzeugen will, in dem muß man erſt jenes ſubjektive Bedürfniß zu erwecken ſuchen; ſonſt iſt alle Mühe verloren. Der Verſuch des Aufdringens aber bewirkt das gerade Gegentheil. Er macht wider-

spenstig und vernichtet den Einfluß, welchen der Glaube an die Offenbarung haben soll.

§. 724.

Kriterien der Offenbarung.

Wenn der Religiose sich für befugt halten soll, um seines subjektiven Bedürfnisses willen an irgend eine gegebne Offenbarung zu glauben und diesen Glauben auch Andern, unter Voraussetzung desselben Bedürfnisses, anzusinnen: so muß es gewisse Kriterien der Offenbarung geben d. h. Merkmale, nach welchen sich beurtheilen lässt, ob eine mündliche oder schriftliche Lehre, die sich als geoffenbart ankündigt, auch als solche annehmbar sei. Denn da es eine Mehrheit solcher Lehren geben kann und der Erfahrung zufolge auch wirklich giebt, diese Lehren aber nicht mit einander einstimmen, sondern sich ganz oder theilweise aufheben: so würde die Annahme irgend einer von ihnen als einer wirklich geoffenbarten ganz willkürlich sein, mithin der Offenbarungsglaube selbst als völlig grundlos erscheinen, wenn es gar kein Unterscheidungsmerkmal gäbe, um die eine der andern vorzuziehn. *)

*) Wollte man sagen: Alle angeblich geoffenbarte Religionen sind gleich wahr und gut, so hieße dieß eben so viel als: Sie sind gleich falsch und schlecht. Denn da sie sich ganz oder theilweise aufheben, so können sie gar nicht von gleicher Wahrheit und Güte sein. Wer sie also alle annehmen wollte, würde sich selbst widersprechen. Gäb' es nun gar kein Unterscheidungsmerkmal für die eine oder die andre, so wär' es allerdings konsequenter, sich gegen alle zu erklären d. h. sie alle als falsch und schlecht zu verwerfen. Denn von der Zahl der Bekenner einer geoffen-

barten Religion, so wie vom Alter derselben kann vernünftiger Weise kein Bestimmungsgrund zur Annahme entlehnt werden, weil ein solcher Grund ein bloßes Vorurtheil wäre (§. 216. Anm.). Noch ungereimter aber wär' es, wenn man das bekannte argumentum a tuto als einen solchen Bestimmungsgrund brauchen wollte, da dieses Argument alle eigne Ueberzeugung, und somit alle Sicherheit des Glaubens vernichtet.

§. 725.

Allgemeines Kriterium.

Das höchste und im Grunde einzige Kriterium der Offenbarung ist die Gotteswürdigkeit derselben, und lässt sich in dem doppelten Grundsatze aussprechen:

1. bejahend — was als von Gott geoffenbart von dem Menschen angenommen und zu seinem Heile benutzt werden soll, muß der Gottheit würdig sein.

2. verneinend — was der Gottheit unwürdig ist, kann nicht als von Gott geoffenbart angenommen und zu unsrem Heile gebraucht werden. Da nun, was der Gottheit würdig oder unwürdig sei, nicht anders als nach der Stimme des Gewissens oder den Gesetzen der Vernunft entschieden werden kann, indem sich Gott uns ebendadurch schon ursprünglich geoffenbart hat (§. 720): so folgt hieraus von selbst, daß die ursprüngliche Offenbarung Gottes das alleinige Richtmaß jeder anderweiten oder zugekommenen Offenbarung sei. *)

*) Eben so nothwendig folgt hieraus das Recht sowohl als die Pflicht der strengsten Prüfung jeder Lehre, die uns von außen als geoffenbart dargeboten wird. Es wäre höchst gewissenlos, also irreligios, auf

diese Prüfung zu verzichten und das Dargebotne unbedingt als göttlich anzunehmen, weil so auch das Ungöttlichste für göttlich gehalten werden könnte. Ist aber eine Lehre von Gott, so darf sie auch die strengste Prüfung nicht scheuen; nur das, was bloß menschliche Erfindung in Religionssachen ist, hat das prüfende Auge der Vernunft zu fürchten, weil es ihm bald in seiner Blöße erscheint. Darum wehrt es sich auch gegen alle Prüfung, so lang' es nur kann. Aber umsonst; denn die ursprüngliche Offenbarung Gottes ist mit unvertilgbaren Zügen ins menschliche Herz geschrieben, und behauptet daher ihr unverjährbares Recht gegen alle menschliche Anmaßung.

§. 726.

Besondre Kriterien.

Wenn demnach eine als geoffenbart sich ankündigende Lehre Gottes würdig und dem Menschen annehmbar sein soll, so darf sie

1. keine innern Widersprüche enthalten,

2. die Grundsätze der reinen Sittenlehre nicht aufheben,

3. den Wahrheiten der reinen Vernunftreligion nicht widerstreiten,

4. keinen blinden Glauben fodern und sich nicht gewaltsam den Menschen aufdringen; dagegen muß sie

5. der Bildungsstufe derer, welchen sie zuerst bekannt wurde, angemessen, und

6. jeder möglichen Vervollkommnung fähig, oder perfektibel sein, damit sie auch allen folgenden Bildungsstufen der Menschheit entspreche. *)

*) Alles bloß Oertliche und Zeitliche muß nach und nach wegfallen. Daher kann es so wenig eine absolut-

vollkommne und darum unabänderliche positive Glaubensform geben, als es eine positive Rechtsform der Art geben kann. Soll also eine positive (auf zugekommene Offenbarung gegründete) Glaubensform allgemein werden und bleiben, so muß sie mit der allmählichen Fortbildung des Menschengeschlechtes gleichen Schritt halten, sich folglich selbst mit fortbilden. Und dieß ist es eben, was man unter der Perfektibilität der geoffenbarten Religion (nicht, der göttlichen Offenbarung) zu verstehen hat. Vergl.:

Wilh. Abrah. Teller's Religion der Vollkommneren. Berlin, 1792. 8.

(Wilh. Traug. Krug's) Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion. Als Prolegomena zu einer jeden positiven Religionslehre ꝛc. Jena und Leipz. 1795. 8. — Dess. siebzehnter und letzter Brief über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion. Wittenberg u. Leipzig, 1796. 8.

Ueber die Perfektibilität der geoffenbarten Religion, an den Verf. der Briefe über dieselbe. Von Alethophilus. Leipzig, 1796. 8.

Bemerkungen zu den Briefen über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion, in Briefen von einem Landprediger an seinen akademischen Freund. Leipzig, 1796. 8.

Karl Chsti. Flatt's Ideen über die Perfektibilität einer göttlichen Offenbarung [die wohl noch niemand behauptet hat]. In Stäudlin's Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre. B. 3.

§. 727.

Razionalismus und Irrazionalismus.

Die bisher dargestellte Ansicht von der geoffenbarten Religion ist razionalistisch, indem sie die ursprüngliche Offenbarung Gottes durch Vernunft oder Gewissen von der zugekommenen durch Wort, Schrift und That unterscheidet und jene als das

nothwendige Richtmaß von dieser betrachtet (§. 720. 721 und 725). Die entgegengesetzte Ansicht aber ist irrazionalistisch, weil sie, folgerecht durchgeführt, der Vernunft alle Befugniß über Religionssachen zu urtheilen entzieht und daher nur einen blinden Glauben an das, was durch irgend eine zugekommene Offenbarung als Religion gegeben ist, zulässt. Die letzte Ansicht lässt sich daher auch nicht durch die erste widerlegen. Denn wer der Unvernunft einmal huldigt, kann nicht durch Vernunft eines Bessern belehrt werden.

§. 728.

Naturalismus und Supernaturalismus.

Man pflegt den Razionalismus auch Naturalismus zu nennen, wieferne die Vernunftreligion auch eine natürliche heißt (§. 695. Anm.), und setzt dann diesem Naturalismus den Supernaturalismus entgegen. Da aber dieser Gegensatz auf der Voraussetzung beruht, daß Gott theils mittelbar oder natürlich theils unmittelbar oder übernatürlich auf den menschlichen Geist wirke, um denselben von göttlichen Dingen zu belehren; und da eine solche Voraussetzung völlig unerweislich ist (§. 721. Anm.): so ist auch der darauf gegründete Gegensatz unstatthaft. *)

*) Nennt man denjenigen, welcher sich bloß an die ursprüngliche (sog. natürliche) Offenbarung Gottes hält, einen Naturalisten, denjenigen aber, welcher sich bloß an die zugekommene (sog. übernatürliche) hält, einen Supernaturalisten: so ist dieß eben so willkürlich, als wenn man den Razionalisten und den Supernaturalisten einander entgegengesetzt, mithin den Razionalisten und den Naturalisten für eins erklärt. Denn

der Razionalist, sich der Schranken seiner Vernunft wohl bewusst, ist keineswegs ein Naturalist in jenem ausschließlichen Sinne. Der Supernaturalist aber, wenn er es ausschließlich sein wollte, würde zum Irrazionalisten werden, wie der oben (§. 697. Anm. a) genannte Verfasser der Schrift: „Daß es mit der „Vernunftreligion nichts ist." — Vergl. außer den §. 719. Anm. angeführten Schriften noch folgende:

Röhr's Briefe über den Rationalismus. Aachen, 1813. 8.

Joh. Gtthi. Sam. Leuchte's Kritik der neuesten Untersuchungen über Razionalismus und Offenbarungsglauben. Leipzig, 1813. 8.

L. A. Kähler's Supernaturalismus und Razionalismus in ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Leipz. 1818. 8.

Frdr. Aug. Klein's Grundlinien des Religiosismus, oder Versuch eines neuen Systems zur Auflösung des gewöhnlichen Razionalismus und Supernaturalismus. Leipzig, 1819. 8.

Die alte Frage: Was ist die Wahrheit? bei den erneuerten Streitigkeiten über die göttliche Offenbarung und die menschliche Vernunft in nähere Erwägung gezogen von Karl Leonh. Reinhold. Altona, 1820. 8.

Was ist Wahrheit? Eine Abhandl. veranlasst durch Reinhold's Frage — von dem Grafen H. W. A. Kalkreuth. Breslau, 1821. 8.

Böhme, die Sache des razionalen Supernaturalismus. Neustadt a. d. O. 1823. 8.

Hagel's Theorie des Supernaturalismus. Sulzbach, 1826. 8.

Bretschneider's historische Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Razionalismus und Supernaturalismus; in der von Dems. und Schröter herausgegebnen Opposizionsschrift für Christenthum und Gottesgel. B. 7. H. 1. S. 85 ff. (Jena, 1824. 8.)

Stäudlin's Geschichte des Razionalismus und Supernaturalismus rc. nebst einigen ungedruckten Briefen von Kant. Göttingen, 1826. 8.

In Bezug auf die neuesten Streitigkeiten über diesen Gegenstand, von welchen die vorhergehende Schrift noch nichts berichten konnte, sind zu vergleichen:

Aug. Hahn's diss. de rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione. Leipzig, 1827. 8. nebst Dess. Zuschrift an die evangelische Kirche. Ebend. 1827. 8.

(Karl Hase) die leipziger Disputazion. Leipzig, 1827. 8. (Bezieht sich auf die vorige Schrift).

W. T. Krug's philosophisches Gutachten in Sachen des Razionalismus und des Supernaturalismus. Leipz. 1827. 8.

Heinr. Richter über das Verhältniß der Philosophie zum Christenthume; als Votum über Razionalismus und Supernaturalismus. Leipzig, 1827. 8. nebst Dess. vorläufiger Replik an Vigilantius Rationalis. Ebend. 1827. 8. (Bezieht sich auf die gleich folgende Schrift).

Licht und Schatten ꝛc. oder Razionalismus und Supernaturalismus ꝛc. Eine offene philosophische Erklärung ꝛc. von Vigilantius Rationalis (K. F. W. Clemen). Leipzig, 1827. 8. nebst Dess. philosophischer Duplik gegen Richter's vorläufige Replik ꝛc. Zugleich als Beitrag zur Verständigung über die streitigen Punkte in Sachen des Razionalismus. Ebend. 1828. 8.

L. A. Kähler's Sendschreiben an Hahn ꝛc. Ein Beitrag zur rechten Würdigung des Razionalismus. Königsberg, 1827. 8.

Zweites Hauptstück.

Von der Offenbarung im Besondern oder von den auf Offenbarung gegründeten positiven Religionen.

---

§. 729.

Mannigfaltigkeit und Einheit derselben.

So mannigfaltig auch die Gestalten sind, welche die Religion als ein positives, auf Offenbarung gegründetes, Institut vermöge der zeitlichen und örtlichen Umstände, unter welchen jene Gestalten entstanden, angenommen hat: so blickt doch durch alle diese Mannigfaltigkeit eine gewisse Einheit hindurch, hervorgehend aus der natürlichen Grundlage aller positiven Religionsformen, nämlich der Vernunftreligion oder dem ursprünglichen religiosen Bewusstsein des Menschen. Daher finden sich in allen positiven Religionen die beiden Hauptwahrheiten der Religion (§. 702) wieder, bald mehr bald weniger entwickelt, aber auch zum Theile sehr entstellt durch Vermischung mit allerlei abergläubigen Vorstellungen und Gebräuchen, nebst Erzeugnissen der dichtenden Einbildungskraft oder des klügelnden Verstandes oder gar des berechnenden Eigennutzes. *)

*) Dieß hat auch die Meinung veranlasst, alle Religion sei nichts anders als eine Erfindung der Politik, was sie aber schon wegen der Allgemeinheit religioser Vorstellungsarten und Anordnungen nicht sein kann. Die Politik hat die Religion nicht erfunden,

sondern gefunden, und sie dann freilich auch als einen glücklichen Fund nach ihrer Weise benutzt.

§. 730.

Verschiedner Werth derselben.

Da die in der Erfahrung gegebnen positiven Religionen der einen Religion, wie sie von der Vernunft idealisch gedacht wird, mehr oder weniger angemessen und ebendadurch der sittlichen Bestimmung des Menschen mehr oder weniger zuträglich sein können: so müssen sie auch in dieser doppelten Beziehung einen sehr verschiednen Werth haben. Ebendarum unterliegt auch dieser Werth einer vernunftmäßigen Beurtheilung, um mittels derselben sich zur freien Annahme der vorzüglichsten unter ihnen bestimmen zu können. Denn der religiose Indifferentismus, welcher sich gegen alle Religionen gleichgültig verhält, kann von der Vernunft so wenig als der moralische Indifferentismus (§. 623.) gebilligt werden. *)

*) Der religiose Indifferentismus ist entweder absolut, wenn er nicht nur alle positive Religionen, sondern auch die Vernunftreligion selbst für etwas Gleichgültiges erklärt, oder relativ, wenn er sich bloß auf jene bezieht. Der erste ist schlechthin verwerflich und führt wegen des innigen Zusammenhangs zwischen Moral und Religion auch zum moralischen Indifferentismus, wenn er nicht etwa von diesem selbst erzeugt ist. Der zweite ist aber auch nicht zulässig, weil man vernünftiger Weise weder behaupten kann, daß alle positive Religionen gleich wahr und gut, noch daß sie gleich falsch und schlecht seien (§. 724. Anm.). So viel lehrt indeß die Erfahrung unwidersprechlich, daß sich unter den Anhängern aller positiven Religionen sowohl Gute als Böse finden. Es muß daher allerdings der freien Ueberzeugung eines Jeden überlassen bleiben, ob er

überhaupt irgend eine positive Religion und welche von den gegebnen er annehmen wolle, da der Mensch hierüber keinem andern Menschen Rechenschaft schuldig ist.

§. 731.

Grundformen derselben.

Da es weder möglich noch nöthig ist, alle in der Erfahrung gegebne positive Religionen einzeln zu betrachten, um ihren verhältnissmäßigen Werth und ihre Ansprüche auf die Würde geoffenbarter Religionen zu beurtheilen: so hat die angewandte Religionsphilosophie bloß die Grundformen derselben in Erwägung zu ziehn. Dieser sind aber nur drei, indem die Religion (soweit ihre Formen in echten geschichtlichen Urkunden nachzuweisen) sich zuerst in der Gestalt des Heidenthums, dann in der des Judenthums, und zuletzt in der des Christenthums auf eine ganz eigenthümliche Weise entfaltet und dargestellt hat. *)

*) Wenn wir hier das Muselthum oder den Islamismus keiner besondern Prüfung unterwerfen, so geschieht es theils darum, weil diese Religionsform zu wenig Eigenthümlichkeit hat, indem sie aus einer Verschmelzung anderweiter Formen, besonders der jüdischen und christlichen, erwachsen, theils darum, weil Muhammed, als Religionsstifter betrachtet, durch gewaltsame Einführung seines Glaubens selbst beurkundete, daß er, sich für einen göttlichen Gesandten an die Menschheit ausgebend, entweder Betrogner oder Betrüger oder auch beides war.

§. 732.

Das Heidenthum.

Indem der Mensch beim ersten Erwachen seiner

Vernunft das göttliche Wesen, dessen Stimme er nur mit dunklem Bewusstsein in sich vernahm, außer sich suchte, so konnt' es nicht fehlen, daß er dieses Wesen in jeder gewaltigen Naturkraft ahnend begrüßte, auf mancherlei Weise sinnlich vergegenwärtigte, und sich selbst in ein möglichst günstiges Verhältniß zu ihm zu stellen strebte. So entsprang nach und nach diejenige Religionsform, welche man wegen ihrer weiten Verbreitung unter den Völkern der Erde das Heidenthum (ethnicismus s. paganismus) genannt hat. Wie vielfach sich aber auch das Heidenthum selbst wieder gestaltete, so lässt es sich doch auf folgende Grundzüge zurückführen:

1. Zertheilung des Göttlichen in eine unbestimmte Menge von mehr oder weniger mächtigen und guten Wesen — also Vielgötterei.

2. Darstellung und Verehrung dieser Wesen unter allerlei sinnlichen, mehr oder weniger ausgebildeten Gestalten — mithin Abgötterei. Ebendaher

3. eine Menge von religiosen Gebräuchen und vornehmlich Opfern, um den Zorn der Götter abzuwenden und die Gunst derselben zu erwerben, wenn auch Herz und Leben dabei ungebessert bliebe — folglich ein abergläubiger und zum Theile sogar unsittlicher Gottes- oder vielmehr Götzendienst. *)

*) Daß eine solche Religionsform den klaren Aussprüchen der zum vollen Selbbewusstsein erwachten Vernunft widerstreitet, leuchtet von selbst ein (§. 705). Wenn daher auch das Heidenthum seine Orakel, Theophanien, Thaumaturgen, Propheten und heiligen Schriften hatte, so kann es doch nicht für eine geoffenbarte Religion gehalten werden. Wenn aber das griechisch-

römische Heidenthum insonderheit der ästhetischen Kultur des menschlichen Geistes zuträglich gewesen, so lässt sich dieser Vortheil hier nicht in Anschlag bringen, wo nur vom moralisch-religiosen Werthe des Heidenthums überhaupt die Rede ist. — Uebrigens vergl. außer der oben (§. 705. Anm.) angeführten Schrift von Heynig auch noch folgende:

Le polytheisme analysé. Paris, 1796. 8.

B. Beronius de diis gentium ethnicarum opiniones. Greifswalde, 1796. 4.

Mart. Gabr. Trumm de oraculis gentilium. Lund, 1800. 4.

Die Schriften über die Mythologie oder die Götterlehre der Griechen und Römer und andrer alten Völker können hier ebenfalls verglichen werden.

§. 733.

Das Judenthum.

Indem Moses als Befreier, Anführer und Gesetzgeber des hebräischen oder jüdischen Volkes auftrat und ihm ein selbständiges politisches Dasein zu geben suchte, so bildete sich in diesem merkwürdigen Volke eine ganz eigenthümliche Religionsform aus, welche nach ebendemselben das Judenthum heißt und sich durch folgende Grundzüge auszeichnet:

1. Annahme Einer Gottheit, anfangs als Familien- und Nazionalgottes, späterhin als höchsten Wesens überhaupt.

2. Keine Darstellung und Verehrung des göttlichen Wesens unter sinnlichen Gestalten, sondern eine geistigere Auffassung desselben.

3. Zahlreiche Religionsgebräuche und Opfer, anfangs zwar auch als Mittel zur Besänftigung des erzürnten Gottes und zur Gewinnung seiner Gunst

betrachtet, späterhin aber als Außenwerk der Religion anerkannt und der echten Frömmigkeit untergeordnet. *)

*) Das Judenthum wird hier natürlich nicht so genommen, wie es nach Zerstreuung des jüdischen Volkes entweder durch den Talmud verunstaltet oder durch Philosophie geläutert worden, sondern so, wie es urkundlich in den Schriften des alten Testamentes vorliegt. Da zeigt es zwar anfangs nach der damaligen Beschaffenheit jenes Volkes eine etwas rohe und herbe Gestalt, ward aber doch durch die spätern Propheten dergestalt veredelt, daß man diese Religionsform gar wohl als eine göttliche Anstalt betrachten kann, aus welcher künftig eine noch vollkommnere und umfassendere hervorgehen sollte. — Uebrigens vergl.: Das wahre System der rein mosaischen Religion. Deutschland, 1815. 8. und die Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums. Berlin, 1822. 8. B. 1. H. 1. Auch enthält das Sendschreiben an Teller von einigen Hausvätern jüdischer Religion (Berl. 1799. 8. A. 1. u. 2.) und Teller's Beantwortung dieses Sendschreibens (Berl. 1799. 8. A. 1. u. 2.) manches hieher Gehörige.

§. 734.

Das Christenthum.

Indem Jesus sich den Juden als den ihnen schon längst unter dem Titel eines Messias oder Christus verheißenen Erretter darstellte und von seinen Schülern auch andern Völkern als der Stifter einer neuen Heilsordnung verkündigt wurde, so entstand aus dem Judenthume selbst eine dritte Grundform der Religion, genannt das Christenthum, und sich von jenem sowohl als von dem Heidenthume durch folgende Grundzüge unterscheidend:

1. Glaube an Einen Gott, in dreifacher

Beziehung gedacht, als Vater, Sohn und Geist (§. 706).

2. Verehrung desselben im Geist und in der Wahrheit, nach dem höchsten Gebote thätiger Gottes- und Menschenliebe. Ebendaher

3. keine Vorschriften in Ansehung religioser Gebräuche, vielweniger Opfer, und dagegen Aufstellung eines Ideals der Menschheit in der Person Jesu als eines freiwilligen Opfers zum Besten des Menschengeschlechts oder als eines Weltheilandes. *)

*) Auch hier ist natürlich nicht vom Christenthume die Rede, wie es sich kirchlich-dogmatisch gestaltet hat, sondern wie es urkundlich in den Schriften des neuen Testamentes vorliegt. Da zeigt sich nun, wenn man alles bloß Oertliche und Zeitliche übergeht, eine solche Uebereinstimmung des Christenthums mit den Foderungen der Vernunft sowohl als mit den Bedürfnissen des menschlichen Herzens, daß es jedem unbefangenen Denker als die gotteswürdigste und darum auch annehmbarste unter allen positiven auf Offenbarung gegründeten Religionen erscheinen muß. Die Offenbarung in diesem engern Sinne (§. 721. Anm.) wäre sonach zu denken als eine göttliche Veranstaltung, durch welche das Menschengeschlecht, der Fassungskraft und dem Bedürfnisse jedes Zeitalters gemäß, in moralisch-religioser Hinsicht erzogen werden sollte. Ebendarum kann und muß auch das Christenthum von jedem, der es für eine geoffenbarte Religion hält, zugleich für perfektibel erklärt werden (§. 726. Anm.). — Uebrigens vergl. Franz Volkm. Reinhard's Versuch über den Plan, den der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf. Wittenb. u. Zerbst, 1781. 8. A. 4. 1798.

Joh. Ernst Schmidt's wahre Christusreligion, nebst Joh. Sal. Semler's Schrift über wahre Christusreligion. Leipzig, 1794. 8.

Venturini's Ideen zur Philosophie des reinen Christenthums. Altona, 1794. 8. vergl. mit Dess.

Rel. der Vernunft und des Herzens. Kopenh. u. Leipz. 1799—1800. 2 Thle. 8.

Joh. Gttfr. Herder vom Geiste des Christenthums. Leipz. 1798. 8.

Hartmann's Blicke in den Geist des Urchristenthums. Düsseld. 1805. 8.

Joh. Aug. Eberhard's Geist des Urchristenthums. Halle, 1807—1808. 3 Thle. 8.

Frdr. Köppen's Philosophie des Christenthums. Leipzig, 1813—1815. 2 Thle. 8. A. 2. 1825.

Chsti. Ludw. Wilh. Stark, das Christenthum in seinem eigentlichen Wesen und seinem Wirken für die letzten Zwecke des Lebens. Jena, 1818. 2 Thle. 8.

L. J. Rückert's christliche Philosophie, oder Philosophie, Geschichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander. Leipz. 1827. 2 Bde. 8.

Eigentliche Lehrbücher der christlichen Religion, sowohl populare als szientifische, muß man in Nösselt's, Simon's, Winer's, und andern theologischen Literaturwerken suchen.

§. 735.

Die christliche Kirche.

Jeder Menschenverein, welcher sich die äußere und öffentliche Gottesverehrung zum Zwecke gemacht hat, oder jede sichtbare Kirche (§. 718) bedarf dazu einer positiven auf göttliche Autorität gegründeten Religionsform (§. 722. Anm.). Wieferne nun das Christenthum eine solche Form ist, nach welcher sich im Laufe der Zeiten unter einem großen Theile des Menschengeschlechts eine sichtbare Kirche gebildet hat, insoferne heißt diese die christliche Kirche. Der Idee nach ist dieselbe freilich nur Eine, in der Wirklichkeit aber giebt es eine Mehrheit von christlichen Kirchen, welche nicht nur in den Lehren und Gebräuchen, sondern auch in den

Prinzipien des kirchlichen Lebens von einander sehr verschieden sind. *)

*) Da der Unterschied der kirchlichen Lehren und Gebräuche sowohl quantitativ als qualitativ ins Unendliche geht, so abstrahiren wir hier gänzlich von diesem Unterschiede und reflektiren bloß auf den Unterschied der kirchlichen Lebensprinzipien, indem davon hauptsächlich die äußere Gestalt und die innere Zucht der kirchlichen Gesellschaften, mithin selbst die Erreichung ihres Zweckes, abhangt. Ja es hangt davon zum Theil auch der erste Unterschied ab. Denn es lässt sich im voraus begreifen, daß, wenn zwei Kirchen in Ansehung ihres gesellschaftlichen Lebensprinzipes sehr verschieden sind, sie auch in Ansehung ihrer Lehren und Gebräuche sehr von einander abweichen werden.

§. 736.

Katholizismus und Protestantismus.

Wenn man die christliche Kirche als eine Zwangsgemeinschaft der Gläubigen betrachtet, so bedarf dieselbe eines sichtbaren Oberhauptes, welches, als Stellvertreter des unsichtbaren, untrüglich in seinen Aussprüchen ist und einerseit die Pflicht hat, durchgängige Glaubenseinheit unter den Christen zu erhalten, anderseit das Recht, jeden Andersdenkenden mit zeitlichen, wo nicht gar mit ewigen Strafen zu bedrohen. Wenn man hingegen die christliche Kirche als eine freie Gemeinschaft der Gläubigen betrachtet, so bedarf sie nicht nur keines solchen Oberhauptes, sondern muß auch jeder Anmaßung einer solchen Würde und Gewalt widerstreben, mithin jedem Christen gestatten, die heiligen Urkunden seiner Religion nach seiner Ueberzeugung zu prüfen, zu erklären und zu benutzen, so daß er deshalb bloß Gott und seinem

Gewissen verantwortlich ist. Das erste Prinzip des kirchlichen Lebens, nach welchem sich die sogenannte katholische Kirche gebildet hat, kann man ebendarum das katholische, das zweite aber, auf welchem das Dasein der sogenannten protestantischen Kirche beruht, das protestantische nennen. *)

*) Es ist also hier bloß von den Prinzipien jener beiden Kirchen, nicht von den Individuen die Rede, als welche dort gar wohl dem Protestantismus, wie hier dem Katholizismus innerlich ergeben sein können, wenn sie auch äußerlich derjenigen Gemeinschaft anhangen, in welche sie der Zufall setzte.

§. 737.

Beurtheilung dieser beiden Prinzipien.

Da die Vernunft jedem Menschen das unveräußerliche Recht zuerkennt, in Glaubenssachen seiner eignen Ueberzeugung zu folgen, und jedem nicht auf dieser Ueberzeugung ruhenden Glauben allen innern Werth abspricht (§. 512. 701. 703 und 725); da ferner die Urkunden der christlichen Religion selbst jeden Bekenner derselben zur freien Prüfung auffodern (1. Thessal. 5, 21. und 1 Joh. 4, 1): so ist der aus dem ersten Prinzipe hervorgehende kirchliche Geist nicht nur antilogisch, sondern auch antichristisch, folglich in jeder Hinsicht verwerflich. Ebendarum ist aber auch jeder Christ, sobald er diese Ansicht gewonnen, sowohl berechtigt als verpflichtet, gegen jenes Prinzip auf alle Weise zu protestiren, ob er gleich nach dem zweiten Prinzipe diese seine Ansicht selbst niemanden aufdringen und daher auch jedem überlassen wird, sich in Ansehung seiner Theilnahme an dieser oder jener Kirchenge=

meinschaft nach seinem eignen moralisch-religiosen Bedürfnisse selbst zu bestimmen. *)

*) Vergl. des Verf. Apologie der protestantischen Kirche gegen die Verunglimpfungen des Herrn von Haller in dessen Sendschreiben an seine Familie. Leipzig, 1821. 8. und Heinr. Gli. Tzschirner's Protestantismus und Katholizismus aus dem Standpunkte der Politik betrachtet. Leipzig, 1822. 8. A. 4. 1824. — Geo. Chsti. Müller's Protestantismus und Religion. Leipz. 1809. 8. — Betrachtungen über den Protestantismus. Heidelb. 1826. 8.

§. 738.

Religionsvereinigung.

Eine Vereinigung der verschiednen Religionen und somit auch der darauf gegründeten Kirchen ist weder möglich noch nöthig. Denn was

1. den Unterschied der Lehren oder Dogmen betrifft, so hat dieser einen so natürlichen Grund in der durch eine Menge von innern und äußern Umständen bedingten Mannigfaltigkeit menschlicher Vorstellungsweisen, daß selbst die Glieder einer und derselben Kirche in Ansehung der sogenannten Rechtgläubigkeit oder Orthodoxie nie zur völligen Einstimmung gebracht werden können. Was

2. den Unterschied der Gebräuche oder Ritualien betrifft, so ist dieser an sich von keiner großen Bedeutung, zum Theil aber auch von jenem abhängig und daher ebensowenig ganz auszugleichen. Was endlich

3. die beiden Hauptprinzipien des kirchlichen Lebens (§. 736) betrifft, so stehen diese in einem solchen Gegensatze, daß eine Vereinigung in dieser Hinsicht nicht einmal denkbar ist. Alle

irenischen oder henotischen Versuche in Bezug auf verschiedne Religionsparteien müssen daher so lange mislingen, als nicht das eine Prinzip das andre völlig überwunden hat. *)

*) Welches von beiden den endlichen Sieg erringen werde, ist unschwer zu begreifen, da es der menschlichen Natur widerstreitet, sich in Glaubenssachen einem äußern Zwange zu unterwerfen. Die oben (§. 377. Anm.) angedeuteten Fortschritte der Kultur müssen daher endlich auch zum kirchlichen wie zum bürgerlichen Frieden führen. Es muß wenigstens die Ueberzeugung herrschend werden, daß es Pflicht, jeden seines Glaubens leben zu lassen, und daß thätige Gottes- und Menschenliebe die einzig wahre Religion, in welcher Alle zusammenstimmen sollen. Nur in diesem Sinne kann der Ausspruch in Erfüllung gehn: Ein Hirt und Eine Heerde.

Ende des zweiten Bandes.

[illegible]

prudens et temperans est

constans

imperturbatus

sine tristitia

beatus

prudens = beatus. de fato 14.

hypothet. [illegible] si enunciata sunt omnia causis antecedentibus.

omnia necessitate

nihil est in potestate

atqui est aliquid

ergo fato nihil fit

